

326

زنقيه ... ١٩٢ - ٢٧٦ ١٩٨



بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا، ولعنان الثناء اليه ثانيا، وعلى افضل رسله والمصطفين من خلقه الصلوة مجيبا ومسلما

وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة

عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده

يقول لما وفقني الله تعالى بتأليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح

مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من

لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب

واعلم اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب

الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف

ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشيء

من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن

على النمط الذي تقرر لتغير النسخ المكتوبة قبل التغيير

الى هذا النمط ثم تيسر اتمامه وقضي بالاختتام ختامه

مشتملا على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول

وتفريعات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق

لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة تفرد بها

هذا العلم الى هذا الامد وسميت هذا الكتاب

بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول ان

يعصمني عن الخطأ والخلل في كلامنا وعن السهو والزلل اقلامنا

واقدامنا. اليه يصعد الكلم الطيب. افتتح بالمضمر قبل

الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى يكون

في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه

وبالحق نزل وقوله تعالى انه لقرآن كريم وقوله الطيب

صفة للكلم ان كان جمعا وكل جمع يفرق بينه وبين واحده

بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث نحو نخل خاوية

ونخل منقعر. من محامد لاصولها من منائح الشرع ما

ولفروعها من قبول القبول تمامه. القبول الاول ريح الصبا

ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني. وفروعها رقيقة الحواشي

اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني بني على اربعة

اركان فصل الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام

وجعل المحكمات المتشابهات مقصورات خيام الاستتار

ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات

على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم

تأويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم

عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم

بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر احدا من خلقه عليها

والنصوص منصة عرائس أبكار أفكار المتفكرين منصة
العروس مكان يرفع عليه العروس للجلوة وكشف
القناع عن جمال الجلالات كتابه وسنة نبيه المصطفى وفصل
خطابه أي لخطابه الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه
وعلى آله وأصحابه ما رفع أعلام الدين بإجماع المجتهدين
ووضع معالم العلم على مسالك المقيسين أراد بمعالم
العلل التي يعلم القايس بها الحكم في المقيس وأراد
بالمقيسين بكسر الياء القايسين ومسالكهم هي مواضع سلوكهم
بأقدام الفكر من موارد النصوص إلى الأحكام الثابتة في الفروع
فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه إلى معانيه
اللغوية الظاهرة ثم منها إلى معانيه الشرعية الباطنة
فيجدون فيها علامات وأمارات وضعها الشارع ليهتدوا
بها إلى مقاصدهم ولما قال بني على أربعة أركان قصر الأحكام
ذكر الأركان الأربعة وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس
على العرجة الذي بني الشارع قصر الأحكام عليها وبعد فإن
المتوسل إلى الله تعالى بأقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود
بن تاج الشريعة جعل سعده وأسعد جده يقول لما رأيت
فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحث الأصول
أي مقبلين عليها من أكب على وجهه سقط عليه فإن من

فإن من أقبل على شيء بغاية الإقبال فكأنه أكب عليه
للشيخ الإمام مقتدى الأئمة العظام فخر الإسلام علي
البزدوي بوأه الله دار السلام وهو كتاب جليل الشأن
باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز
غوامض نكته في دقايق إشاراته ووجدت بعضهم
طاعنين على ظواهر ألفاظه لقصور نظرهم عن مواقع ألحاظه
أي لا يدركون بإمعان النظر ما يدركه هو بالحاظه فيه من
غير أن ينظر إليه قصدا أردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت
المطلب تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول
تأسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول
وأصول الإمام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات
بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها
سالكا فيه مسلك الضبط والإيجاز متشبثا بأهداب
السحر متمسكا بعروة الإعجاز اختار في الإعجاز العروة
وفي السحر الأهداب لأن الإعجاز أقوى وأوثق من السحر
واختار في العروة لفظ الواحد وفي الأهداب لفظ الجمع لأن
الإعجاز في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما
عداه من الطرق ولا يكون هذا إلا واحدا وأما السحر في الكلام
فهو دون الإعجاز وطرقه فوق الواحد فأورد فيه لفظ الجمع

وسمّيته بتنقيح الاصول والله تعالى مسئول ان يمتّع به
مؤلّفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم
انه هو البر الرحيم اصول الفقه اى هذا اصول الفقه او
اصول الفقه ما هى فيعرفها اولاً باعتبار الاضافة وثانياً
باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة
فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه الاصل ما يبتنى
عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسى وهو ظاهر
والابتناء العقلى وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج
اليه لا يطرد وقد عرّفه فى المحصول بهذا واعلم ان التعريف
اما حقيقى كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات
الاعتبارية كما اذا ركّبنا شيئا من امور هى اجزاؤه باعتبار
تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس
والنوع ونحوها فالتعريف الاسمى هو تبيين ان هذا الاسم
لاىّ شىء وضع وشرط لكلا التعريفين الطرد اى كلما
صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اى كلما صدق
عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل فى تعريف الانسان
انه حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس
ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمى اى بيان ان لفظ الاصل
لاىّ شىء وضع فالتعريف الذى ذكره فى المحصول لا يطرد لانه

لانه اى الاصل لا يطلق على الفاعل اى العلة الفاعلية والمنفعل
الصورة و اى العلة الصورية والغاية اى العلة الغائية
والشروط كأدوات الصناعة مثلاً فعلم ان هذا التعريف
صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجاً اليها والمحدود لا يصدق
عليها لان شيئاً من هذه الاشياء لا يسمى اصلاً فلا يصح هذا
التعريف الاسمى والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها
ويزاد عملاً ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام
والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول
عن ابى حنيفة رح فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج
التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد بها ما تنتفع به
النفس وما تتضرر به فى الآخرة كما فى قوله تعالى لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم
ان ما يأتى به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه
كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ثم
لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعنى عدم الفعل
فصارت اثنى عشر ففعل الواجب والمندوب مما
يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريماً وترك الواجب
مما يعاقب عليه والباقى لا يثاب عليه ولا يعاقب عليه
فلا يدخل فى شىء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب

وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريماً وترك الواجب
يكون من القسم الثاني اى مما يعاقب عليه والسبعة الباقية
يكون من الاول اى مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب
وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه
ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بما لها
وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ملو[؟] الحرام
والمكروه تحريماً وترك ملو[؟] الواجب يجوز لها وفعل الواجب
وترك الحرام والمكروه تحريماً يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه
تحريماً وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد
بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان الاصناف
اذا عرفت هذا فالحمل على الوجه الذى لا يكون بين القسمين
واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات
كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اى الاخلاق الباطنة
والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم
والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات
هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي
علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضاء و
حضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها
وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت

قوله وقيل العلم عرّف اصحاب الشافعي رح الفقه بانه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما الحكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية العمل اولا والعمل اما ان يتعلق العلم به حاصلا من دليل التفصيلي الذى نيط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل عن ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبرائيل والرسول وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية تلويح

فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً على قوله
ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة
لم تزد وابو حنيفة رح انما لم يزد هذا لانه اراد الشمول اى
اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات
او الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر
وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية
فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد
بالحكم هنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح
وهو خطاب الله تعالى الى آخره فان اريد الاول يخرج العلم
بالذوات والصفات التي ليست باحكام اى يخرج
التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج
العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث
والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازاً
عن العلم بما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فالحكم
بهذا التفسير قسمان شرعي اى خطاب الله تعالى بما يتوقف
بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى
ووجوب تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ونحوهما
بما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي
اما نظري واما عملي فقوله العملية يخرج بالاحكام الشرعية

احتراز عن العلم بالاحكام

النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اى العلم الحاصل
للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وقوله التفصيلية
يخرج الاجمالية كالمقتضى والنافى وقد زاد ابن الحاجب
رحمه الله على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر ولما
عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم
وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله تعالى هذا
التعريف منقول عن الاشعرى فقوله خطاب الله تعالى يشمل
جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما
ليس كذلك فبقى فى الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس
بحكم فقال لاخراجه بالاقتضاء اى الطلب وهو طلب الفعل
جازما كالايجاب او غير جازم كالندب واما طلب الترك
جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اى الاباحة
وقد زاد البعض او الوضع ليدخل فيه السببية والشرطية
ونحوها اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفى وهو المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعى وهو الخطاب
بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة
والوضوء شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفى
وجب ذكر النوع الاخر وهو الوضعى والبعض لم يذكر
الوضعى لانه داخل فى الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون

من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب
الصلوة والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول
لان المفهوم من الحكم الوضعى تعلق شىء بشىء آخر والمفهوم من
الحكم التكليفى ليس هذا ولزوم احدهما الاخر فى صورة لا يدل
على اتحادهما وبعضهم عرف الحكم الشرعى بهذا البعض المتأخرين
من متابعى الاشعرى قالوا الحكم الشرعى خطاب الله تعالى اه فالحكم
على هذا المبنى الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت
بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق المصدر على
المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا
اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اى على تعريف الحكم
وهو خطاب الله الى آخره ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب
لا هو اى لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين
الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا وايضا يخرج ما يتعلق
بفعل الصبى كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة
ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم اه
فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا فى الاسلام
والصلوة لا يصح واما فى غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحق
بماله او بذمته حكم شرعى ثم اداء الولى حكم آخر مترتب على الاول
لا عينه وسيجىء فى باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغى ان يقال

فينبغي أن يقال بأفعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس
اذ لا خطاب هنا الا أن يقال اعلم أن المصادر قد تقع ظروفا
نحو آتيك طلوع الشمس أي وقت طلوع الشمس فقوله الا أن يقال
من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت
بالقياس أي في جميع الأوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال
يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا لانه ثبت بالقياس
فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال وأيضا
يخرج آمنوا وفاعتبروا أي من الحد مع انهما حكم فالمراد بالايمان
ههنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال
اذ المراد بالافعال أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أي القياس
حكم مع انه ليس من الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين
المتعلق بأفعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام
الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين
فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بأفعال
المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا أن يقال نعني
ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح
فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال
المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانهما من
أفعال القلب والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع

الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم
أو واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية
فيكون أحكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس
عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن
كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم أن عندنا
وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقبحها
يدرك عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع
فالأول لا يكون من الفقه بل هو علم الأخلاق والثاني
هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا
المذهب وأما عند الأشعري وأتباعه فحسن كل فعل وقبحه
شرعي فيكونان من الفقه مع أن حسن التواضع والجود
ونحوها وقبح أضدادها لا يعدان من الفقه المصطلح عند أحد
فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه ولا يكون هذا تعريفا
صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الأشعرية ولا يزاد عليه أي
على حد الفقه التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل
الصوم والصلوة فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها
وان قيل اعلم أن هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل
الصلوة والصوم وأمثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم
بوجوبها فقيها وليس كذلك فأقول هذا القيد ضائع لانا لا نم

لانا لا نسلم انه لو لم يحج لكان العالم بوجوبها فقيها لان المراد
من الاحكام ليس بعض الاحكام وان قل فان الشخص العالم
بمائة مسئلة من ادلتها لا يسمى فقيها وان علمها من الدين ضرورة او لا يعلم
كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم
بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده
لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم
بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها منه بذلك العذر الكاسد
ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى
ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لوجود لا ادري ولا
بعض بنسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا
التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب
مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد
لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حتى قالوا
كابي حنيفة رح لم يدر الدهر والملائكة في الاجتهاد ولان حكم بعض
الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا
لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص
اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون
الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال بل هو العلم
بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي

الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة
الاستنباط الصحيح منها والمقصود ان يعلم في اي وقت
جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة
رض كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعده ثم
ما علم بظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة رض
لعربيتهم كانوا عالمين بها ذكر ولم يطلق الفقيه الا على
المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا
في زمن الرسول عليه السلام لعدم الاجماع في زمنه والمسائل
القياسية للدور بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان
يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم
عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه
هي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية
وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات
كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن
في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت
الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به
فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب
يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب
ظن المجتهد ثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم

بالنظر الى الدليل وان لم يثبت فى علم الله تعالى واصول الفقه
الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا فرعا
للثلثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه
اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اى شئ هو فقال
هو هذه الاربعة فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد
مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة
الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول اذ
العلة فيه مستنبطة من مواردها فيكون الحكم الثابت بالقياس
ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير
القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على
حرمة الوطئ فى حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى
فاعتزلوا النساء فى الحيض والعلة هى الاذى واما المستنبط
من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين الثابتة
بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل
ربوا واما المستنبط من الاجماع فاوردوا لنظيره قياس
الحرام على الحلال فى حرمة المصاهرة يعنى قياس حرمة وطئ
ام المزنية على حرمة وطئ ام امته التى وطئها والحرمة فى المقيس عليه
ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد فى امهات النساء
من غير اشتراط الوطئ ولما عرف اصول الفقه باعتبار

الاضافة فالآن يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص
فيقول وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التى يتوصل بها
اليه على وجه التحقيق العلم بالقضايا الكلية التى يتوصل بها
الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن
المبادى كالعربية والكلام وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا
عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة
الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم
وذلك كقواعدهم المذكورة فى الارشاد والمقدمة وغيرهما التى تبتنى
عليها النكت الخلافية ونعنى بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون
احد مقدمتى الدليل على مسائل الفقه اى اذا استدللت على
حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول
هى القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل
على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه
بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية
هى تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل
القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس
دل على ثبوت الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون
هذه القضية الكلية بعينها مذكورة فى مسائل اصول الفقه
لكن تكون مندرجة فى قضية كلية هى مذكورة فى مسائل

[illegible]

كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت
الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة
وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا
الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل
القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على
الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل
تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم
ان كل دليل من الادلة الاربعة انما يثبت به الحكم اذا كان
مشتملا على شرائط تذكر في مواضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون
له معارض مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه راي مجتهد
حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء
جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه
القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما
بالقضية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون
تلك المباحث من مسائل اصول الفقه فقولنا يتوصل بها اليه
الظ ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد
يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس
الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس
دليل المقلد منها فلهذا لم نذكر مباحث التقليد والاستفتاء

١٠

[illegible]

والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد
والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد
فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول
هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راي ابي حنيفة رح
فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا
فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد
والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه ولا يقال الى الفقه
وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد
ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية راي ذلك
المجتهد هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل واما بالنظر
الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية
اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت
من الادلة بخصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا الشيء
علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم
المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة
ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام
تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن
ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو
المكلف ومعرفة الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت
العوارض التي تعرض على الاهلية

[illegible]

تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف
المحكوم عليه و بالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب
الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا
الحكم ثابت لانه حكم هذا انسان متعلق بفعل هذا انسان وهذا
الفعل صادر من مكلف هذا انسان ولم يوجد العوارض المانعة
من ثبوت هذا الحكم و يدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا انسان
هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات
المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه
القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة
هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف
بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف
الى اخره فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك
القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل
الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور و اذا علم ان جميع
مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل
كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت
ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام
الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة
بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها

بعضها تكشف عن الادلة وبعضها تكشف عن الاحكام فموضوع
هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه
عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم
وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة
فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها
الفاء في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي اذا كان
حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام
ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق
بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة
وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها وادلة المقلد
والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له
مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه
واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام
منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة
للاحكام ومنها ما ليس بمبحوث عنها لكن لها مدخل
في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة
او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك
فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي
مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا و

وقيوداً للموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي
يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع
موضوعاً لتلك القضايا كقولنا العام يوجب
الحكم قطعاً وقد يقع محمولاً فيها نحو النكرة في موضع النفي
عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام
ايضاً الاول ما يكون مبحوثاً عنها وهو كون الحكم ثابتاً

بعضها ثلثة عن الاولى ما يكون مبحوثاً عنها وهو كون الحكم ثابتاً
بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث
عنها ككونه متعلقاً بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه و
الثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولاً للقضايا التي
هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافاً وقيوداً للموضوع
القضايا وقد يقع موضوعاً وقد يقع محمولاً كقولنا الحكم
المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا
تثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة واما الثالث
فبمعزل عن هذا العلم وعن مسائله ويلحق به البحث
عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير المجرور
في قوله ويلحق به يرجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث
وقوله عما ثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله وعما يتعلق
اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله
ويلحق به يحتمل امرين احدهما انه يراد به ان يذكر مباحث الحكم
بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والا
الاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما
يبحث عن الاحكام على انها من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه
هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة
للحكم فالمباحث الكائنة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن .. هذا العلم

وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على سبيل التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم تعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في غلبة الظن ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثها التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق ذكره بهذا

الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوهما وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى آخر كما ان في الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ثابتة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما اوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فان الموضوع في الجميع بدن الانسان ومنها انه قد تذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث هو موجود

موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من
حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوها ولا يبحث
فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث
عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية
المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض متنوعة
وانما يبحث في علم واحد عن نوع منها فالحيثية بيان لذلك النوع
فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح و
يمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا
يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة
والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول
يجب ان لا يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة
لاجل الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور
ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع
بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة فان الواحد
الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يتصور ان يكون بعضها
اضافية وبعضها سلبية والشيء منها يلحقه لجزء لعدم الجزء له
فلحوق بعضها لابد وان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدأ
فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره
نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته قطعا للتسلسل

للتسلسل في المبدأ ولانه يلزم استكماله عن غيره واذا
ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين
ويكون تمييزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان
اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها
والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب
بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد
ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول
لا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام العالم
من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي
اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما
واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان
بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث
فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما بهاتين الحيثيتين
والواقع خلاف ذلك فنضع الكتاب على قسمين
القسم الاول على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب
اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف
تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية و
النبوية والقراءة الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا
التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف

فان سُئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذى كتب فيه القرآن

فاجبت عن هذا بقولى ولا دور لان المصحف معلوم فى العرف

فلا يحتاج الى تعريف بقوله الذى كتب فيه القرآن ثم اردت

تحقيقاً فى هذا الموضع ان هذا التعريف اى نوع من انواع

التعريفات فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت

وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه فى جواب

اى كتاب تريد ولا القرآن فان علماءنا قالوا هو ما نقل

الينا الخ فلا يخلوا اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا

القرآن فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية

الكتاب بل تشخيصه فى جواب اى كتاب تريد وان عرفوا

القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه

لان القرآن يطلق على الكلام الازلى وعلى المقروء فهذا

تعيين احد محتمليه وهو المقروء فان القرآن لفظ مشترك

يطلق على الكلام الازلى الذى هو صفة للحق عز وعلا ويطلق

ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء وكانه قيل اى المعنيين

تريد فقال ما نقل الينا الى آخره اى اريد المقروء فعلى هذا

لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية

القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب فى المصحف

فلا بد من تعريف ماهية المصحف ولا يمكن حينئذ معرفة

معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة

ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان

يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله على ان الشخصى لا يحد

فان الحد هو القول المعرف للشىء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد

معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى مشخصاتها

لتحصل المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به

جبرائيل عم فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك

المشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك

المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء

يقرأه جبرائيل عم او زيد او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان

الشخصى لا يحد له تاويلان احدهما انا لا نعنى ان القرآن شخصى

بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا

فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصى لا يقبل الحد فكون الشخصى

لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما

موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصى فظاهر واما معرفة

القرآن لا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من

اوله الى آخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة فى الاصطلاح

فنعنى بالشخصى هذه الكلمات مع الخصوصيات التى لها

مدخل فى هذا التركيب فان الاعراض تتشخص بمشخصاتها

الجد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها
فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقراه
زيد او عمرو فعنينا بالتشخص هذا والتشخص بهذا المعنى لا يقبل
الحد فاذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو
هذا التركيب المخصوص ويقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن
الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل
للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا
لانه ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن او
نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخص
ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد
الاشكال عليه ولا علينا ويورد ابحاثه اى ابحاث الكتاب
في بابين الاول في افادته المعنى الغرض افادته الحكم الشرعي
لكن افادته الحكم الشرعي موقوف على افادته المعنى فلا بد من البحث
في افادته المعنى فيبحث في هذا عن الخاص والعام والمشترك
والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انه يفيد المعنى والثاني
في افادته الحكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب
الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة
حكم شرعي الباب الاول لما كان القرآن نظما دالا على المعنى
قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربعة تقسيمات المراد بالنظم

بالنظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب
لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم
مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رح انه لم يجعل النظم ركنا
لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ
بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده
وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة
الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه
ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول
اى عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا
القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال
على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى جميعا والظ
ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة
باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة
فينقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك
كما سياتي وهذا ما قال فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة
ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثاني فينقسم
اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل في الموضوع له او في غيره
كما يجيء ثم باعتبار ظهور المعنى منه وخفائه ومراتبهما وهذا
ما قال فخر الاسلام رح والثاني وجوه البيان بذلك النظم

وانما جعلت هذا التقسيم ثالثاً واعتبار الاستعمال ثانياً على
عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى
وخفائه ثم في كيفية دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع
في وجوه الوقوف على احكام النظم التقسيم الاول اي الذي
باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعاً
متعدداً فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة
للذهب او وضعاً واحداً اي وضع للكثير وضعاً واحداً و
الكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له و الا
فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير
غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعاً واحداً
يخرج المشترك و الكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد و عمرو
وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلاً وضعت وضعاً
واحداً للكثير وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير
محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو
رايت رجالاً وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق
جميع ما يصلح له قوله ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال
فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة
بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر
هنا الجمع المنكر الذي تدل القرينة على انه غير عام فان هذا

فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رايت اليوم
رجالاً فانه من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي وان كان اي
الكثير محصوراً كالعدد و التثنية او وضع للواحد فخاص
سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع
كرجل و فرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأي
يسمى مؤولاً واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة
واللغة الى الخاص و العام والمشترك والمؤول وانما لم اورد
المؤول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار
رأي المجتهد ثم هنا تقسيم آخر تقسيم آخر لا بد من معرفته
ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا وايضاً الاسم الظاهر
ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق
فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما
اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى
فمطلق او معه مقيد او تخاصه كلها فعام او بعضها معيناً
فمعهود او منكراً فنكرة وهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق
للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع
وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين
وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال
جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل متعيناً للمتكلم فعلم من هذا

من هذا التقسيم حدود كلٍّ من الاقسام وعُلم انّ المطلق
من اقسام الخاص لانّ المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه
يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو
كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فانّ بعض
الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون
فمن حيث انّ العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء
يكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث انّ العين
شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلاً تكون عامًّا
بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن
بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد
خاصًّا وعامًّا بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل
بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا فصل الخاص من حيث
هو خاص اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة
الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلاً يوجب الحكم فاذا قيل زيد
عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم
لفظ خاص على زيد قطعا ويجيء انه بالقطع معنيان والمراد
ههنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشٍ عن دليل
لا ان لا يكون له الاحتمال اصلا ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القروء
على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب

طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض
اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
المراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة رحمه الله والطهر عند
الشافعي رحمه الله فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل
موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر
والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر
الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار
وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب
طهران وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر والا كان
الثالث كذلك جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال
لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب ثلثة لان بعض الطهر
طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر
ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر
لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي
في الثالث بعض الطهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث
شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب
قاطع لشبهة الشافعي وقد تفردت بهذا وقوله تعالى
فان طلقها فلا تحل له الفاء خاص للتعقيب وقد عقب

الطلاق الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب
الشافعى رحمه الله يبطل موجب الخاص بحقيقة انه تعالى ذكر
المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفى تخصيص فعلها
هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين
نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعى رح ان الافتداء
فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها
اى بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره ففى اتصال الفاء
باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب
اعلم ان الشافعى رحمه الله يصل قوله فان طلقها مرتان و
يجعل ذكر الخلع وهو قوله ولا يحل لكم ان تأخذوا الى قوله
فاولئك هم الظالمون ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا و الا
يصير الاولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا
وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها
متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور فى المتن مشروحا
وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب
الالصاق فلا ينفك الابتغاء اى الطلب وهو العقد
الصحيح عن المال اصلا بنفس العقد بخلاف الفاسد فان
المهر لا يجب بنفس العقد اذا فاسدا خلافا للشافعى رح
والخلاف هنا فى مسئلة المفوضة اى التى نكحت بلا مهر او

فلا يوجد فى العاقدين وحاصل كلامه بيان ان اقل
المهر عشرة دراهم عندنا

لا يجب المهر

بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها عند الشافعى رح عند الموت
واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل
اذا دخل بها او مات احدهما وقوله قد علمنا ما فرضنا خاص فرض
اى تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدارا خلافا له لان قوله
فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او
يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر فى
المهر اجماعا فتعين الثانى فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين
ذلك المفروض قدرناه بطريق الراى والقياس بشىء هو
معتبر شرعا فى مثل هذا الباب اى كونه عوضا لبعض اعضاء
الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد
وعند الشافعى كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام
فى هذا الفصل مسائل اخر اوردها فى الزيادة على النص
فى آخر فصل النسخ الا ان تركتها بالكلية مخافة
التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان فصل
حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل
لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد
من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد كل عدد
من الثلثة العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد على
يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا وانه يؤكد

بكل واحد ولو كان مستغرقاً لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر

للجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس

المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني

اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلثة في الجمع

والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان على دراهم

يجب ثلثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما تثبت الثلثة

لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص وعندنا وعند

الشافعي يوجب الحكم في الكل نحو جاءني القوم يوجب

الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد تتناولها القوم لان العموم

معنى مقصود فلابد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني التي

هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال

علي رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطئا بملك يمين

احلتهما آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه يدل

على كل حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها

في الوطي اولا وحرمتهما آية وهي ان تجمعوا بين الاختين

فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح

او بطريق الوطي بملك اليمين فالمحرم راجح كما يأتي في فصل

التعارض ان المحرم راجح على المبيح وابن مسعود رضي الله عنه

جعل قوله واولات الاحمال ناسخاً لقوله والذين يتوفون

يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي زوجها بوضع الحمل

اختلف وابن مسعود رضي الله عنهما في حامل توفي عنها زوجها

فقال علي بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احدهما في

سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون

ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى

في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال

اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله عنه

من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت

بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات الاحمال اجلهن

ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم

ويذرون ازواجا يتربصن الآية فقوله يتربصن يدل على ان

عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا او لا وقوله

واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن يدل على ان العدة

للحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله

واولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تتناوله

الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا وذلك

عام كله اي النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن

مسعود رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين والعدة لكن عند

الشافعي هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس

اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس
لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه اي التخصيص
شايع في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص فلا يجوز تخصيصه
بواحد منهما ما لم يجعل بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان
ذلك المعنى لازما الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز
ارادة البعض بلا قرينة يرتفع عن اللغة والشرع لان خطابات
الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر
فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز فالتاكيد يجعله محكما
هذا جواب عما قال الواقفية انه يؤكد بكل واجمع وابصعنا
عما قال الشافعي انه يحتمل التخصيص فيقول نحن لا ندعي
ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز
في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لا الناشي
عن دليل ولا غير الناشي فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص
ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون
للخاص رجحان فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام
موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز
وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ له معنى
واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا
قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى

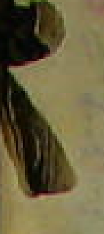
على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال
المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة
لا قرينة لها فلا نم ان التخصيص الذي يورث شبهة في عام شايع
بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل او نحوه فهو في
حكم الاستثناء على ما ياتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب
العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت
العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم
انه مخصص بل ناسخ بقي المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما
هو واذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم
التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والاخر
منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة
والا يلزم الترجيح من غير مرجح فعند الشافعي رحمه الله يخص
به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما يتناولانه وان كان
العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان
كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر
عندنا اي في القدر الذي يتناوله العام والخاص ولا يكون
الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون
العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي
خص منه البعض فصل قصر العام على بعض ما يتناوله

لايخلو من ان يكون بغير مستقل اي بكلام يتعلق بصدر الكلام
ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان
كلاما تاما او لم يكن وهو اي غير مستقل الاستثناء والشرط
والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده
والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو
انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر
على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية
توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق او على ما وراء الغاية نحو اتموا
الصيام الى الليل او مستقل وهو التخصيص وهو اما بالكلام
او غيره وهو اما العقل الضرير يرجع الى غيره نحو خالق كل شيء
يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي و
المجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس
نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا ياكل رأسا
يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون
اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على
المكاتب ويسمى مشككا او زائدا عطف على قوله او ناقصا
كالفاكهة لا يقع على العنب ففي غير المستقل اي فيما اذا
كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل هو اي العام

اي العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي
استثني منه للباقي وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي
وهذا اذا كان المستثنى معلوما اما اذا كان مجهولا فلا وفي
المستقل كلاما او غيره اما فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى
هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز اي
لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض
من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة
من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي
حقيقة فيه على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة
فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه بالكلام او غيره فان العلماء
قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا
في هذا الحكم بين ان يكون المخصص بين ان يكون المخصص كلاما
او غيره لكن يجب هنالك فرق وهو ان المخصوص بالعقل
ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء
معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم ونظائره دليل فيه شبهة وهذا
فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات
الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة
كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا

مع كونها مخصوصة عقلاً فان التخصيص بالعقل يورث
شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا
واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما
كان المخصوص كالمستأمن حيث خص من قوله اقتلوا
المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك
او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله واحل الله البيع
لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء
اذ هو يبين انه لم يدخل اى التخصيص يبين ان المخصوص
لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى
لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون
الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما
فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل في النصوص
التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا
وعند البعض ان كان معلوما يبقى العام فيما وراء المخصوص
كما كان لانه كالاستثناء في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل
التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل
بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا
التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان
التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي

الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان
معلوما فكما ذكرنا آنفا ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان
وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء
ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء
لانه غير مستقل بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى
الى صدر الكلام وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على
ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز
فاذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة وكل واحد
من الافراد التي دون المائة مساو في ان المجاز اللفظ مجاز فيه
فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر
ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص
عند الشافعي حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ثم اراد
ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به
فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ
بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يسقط
في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني
فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به اى بالشك
اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك



في انه هل يبقى معمولاً به ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اى
المخصص معلوماً فللشبه الاول يصح تعليله لا يريد بقوله
فللشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله
كما يصح ان يعلل الناسخ الذى ينسخ بعض افراد العام لينسخ
بالقياس بعض اخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على
هذا الوجه لا يصح على ما ياتى فى هذه الصفحة بل يريد انه من حيث
انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا
وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافاً للجبائى فاذا صح تعليله
لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل اى بالقياس وكم بقى تحت العام
فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام وللشبه الثانى لا يصح تعليله
كما هو عند البعض فدخل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به
الشبه الثانى هو الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص
غير داخل فى حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب
الجبائى كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق
القياس ثم من حيث انه يصح تعليله يصير الباقى تحت العام
مجهولاً فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى
العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك فى بطلانه
فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان
المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب

فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم فى صحة تعليله
ولا تمسك لكم بزعم الجبائى ان عنده لا يصح تعليله فلدفع
هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون
حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه وما لا فلا فان المخصص
ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فبقى العام فى الباقى حجة
وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياساً
وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر ههنا
الفرق بين التخصيص والنسخ اى لما ذكرنا ان تعليل
المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص
والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذى ينسخ الحكم فى
بعض افراد العام ليثبت النسخ فى بعض آخر وكما صورته
ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده
متراخياً عن ورود العام فانا نجعله ناسخاً لا مخصصاً على
ما سبق فان العام الذى نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ
بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه
لانه دونه لكنه يخصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه
لم يدخل وههنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا
من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء
ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين الا هذا بحصته

من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار
البيع بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا
لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة الاولى
ليست حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء في ان
الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي
هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام
يتناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما
اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا
لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر بوجهين
احدهما انه يصير البيع الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما
والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان
البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير
النسخ والثاني ان البيع في الآخر بيع بشرط مخالف
لمقتضى العقد وان ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد
المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ باع
عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي
بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد
الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات
في يد البايع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ

النسخ تبديل بعد الثبوت

كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد
البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن حالة البقاء
وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد ونظير
التخصيص اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما
ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب
لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا
جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد عند
ابي حنيفة رحمه الله وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص
يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه
الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه
داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف يكون رده بخيار الشرط
تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم
يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء
واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه
بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه
يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها
ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك
بالفين هذا بالف وذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف

صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل
الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس
والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا
في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير
بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه
غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان
كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع
يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا
فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان جهة
شبه النسخ توجب الصحة في الجميع وجهة شبه الاستثناء توجب
الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار
او ثمنه مجهولا لا يصح لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما
يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى
يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا
لقبول البيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف صفقة
واحدة وبين ثمن كل منهما حيث يفسد البيع عند ابي حنيفة
رحمه الله تعالى لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء
بلا شائبة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع

فصل في الفاظ وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما
عام بمعناه وهذا اما ان يتناول الجميع كالرهط والقوم
وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني
فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم فالجمع
وما في معناه يطلق على الثلاثة فصاعدا فقوله يطلق على
الثلاثة فصاعدا اي يصح اطلاق الجمع والقوم والرهط على
كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت
على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا
كان له ثلاثة عبيد مثلا او عشرة عبيد مثلا فقال عبيدي
احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلاثة فصاعدا
فان هذا ينافي معنى العموم لان اقل الجمع ثلاثة وعند البعض
اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد
صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع
ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله
قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث
او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم
على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام
او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام
ضعيفا نهى النبي عليه السلام عن ان يسافر واحد او اثنان

لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين
وانما حملنا على احد هذه المعاني لئلا يخالف اجماع اهل العربية
ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع
لا ان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع
ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص
بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع فيصح
تخصيص الجمع تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد به
التخصيص بالمستقل وما في معناه كالرهط والقوم الى
الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اى المفرد الحقيقي كالرجل
وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء
الى الواحد اى يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد
باتفاق ابن عباس رضي الله عنه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ومنها اى من الفاظ العموم الجمع المعرف باللام
اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا البعض
الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف
اما للعهد الخارجي او الذهني واما الاستغراق الجنس واما التعريف
الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف
الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية

على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله
على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق
الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض
افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض
اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل
فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة
على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من
حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة
ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد
لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم
بقوله عليه السلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار
منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رض بقوله عليه السلام
الائمة من قريش ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء قال اصحابنا
رحمهم الله هذا الجمع اى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ويبطل
الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة
ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى
بثلثه لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى
لا يحل لك النساء هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس

ولانه لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة
يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة
اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع
نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله انما
الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع
فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس
مجازا فيكون الاية لبيان مصرف الزكوة فتبقى الجمعية
فيه من وجه فلو لم يحمل لبطل اللام اصلا اى اذا كان اللام
لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه
لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام
معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى
وبقي الجمعية على حالها لبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف
الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام
فخر الاسلام في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار
لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا الى اخره فعلم
من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا
مقيد بصورة لا يمكن حملها على العهد او الاستغراق حتى لو امكن
يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علمائنا قالوا
انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس

والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء
واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض
عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
والنحويون حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن
معهودا كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا والسارق
والسارقة الا ان تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت
الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة
لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف
الماهية ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل
الكتاب الذي في جواب ما انزل الله على بشر من شيء وجه
التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن
هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب
الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به ولكلمة
التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام في طرف
النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا
لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله
ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب
رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون
للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله

اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان

قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء موقوفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء من غير نكير فيكون الاستدلال بالاستعمال والاجماع ملخ

والمقصود الزام وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم مسلمون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار تعلق الحكم بفرد معين من الكلي

بقوله لو كان الشرط منفيًا لا يكون عامًا كقوله ان لم اضرب رجلاً

فعبده حرّ فمعناه اضرب رجلاً فشرط البر ضرب احد من الرجال

فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا

نحو لا اجالس الا رجلاً عالمًا فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى

ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف وانما يدل على

العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين

حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم تكن العلة عامة لما صح التعليل

ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة

الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالمًا معناه

الا رجلاً عالمًا فيعم لعموم العلة فان قوله لا اجالس الا عالمًا

عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلاً عالمًا فان اظهرنا

الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلاً عالمًا

كان عامًا ايضًا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد

من اقسام الخاص قلنا خاص من وجه وعام من وجه خاص

بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افرادها

يوجد فيه ذلك القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاص

لكنها تكون مطلقًا اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة

ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كان في الاخبار نحو

رايت رجلاً فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاول

غير الاول واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل

في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اي

اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول فالمعتبر تنكيره

وتعريفه قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى ان مع العسر

يسرا الآية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد

فان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به

منكرًا يجب الفان عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يتحد

المجلس فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا

الى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول اعيدت

النكرة معرفة وفي قوله ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة

نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير

مذكور ... وفيما اذا اقر بالف مقيد ثم اقر في مجلس آخر بالف

منكر لا رواية فيه وينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة

رحمه الله ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي

ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اي عبيدي

ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب

فصار عامًا به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق يشكل

من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني

بالمضروبية وههنا فرق آخر وهو ان ايًّا لا يتناول الا الواحد

المنكر ففي الاول اي في قوله ايّ عبيدي ضربك فهو حر
لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر
عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فحينئذ لا تبطل
الوحدة ولو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس البعض
اولى من البعض يبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني
وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد وبتخيير الفاعل
اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول
انحو ايما اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الاول فان طهارته
متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه
التخيير فيدل على العموم نحو كل اي خبز تريد هذا نظير الثاني
فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن ههنا فلا يتمكن من اكل
كل واحد بل اكل واحد ولكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا
الكلام للتخيير في العرف ومنها من وهو يقع خاصا كقوله
تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك
فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء
اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان
قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا وفي من
شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فان الكل يعتق الكل
عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رحمه الله

يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض
كما في كل من هذا الخبز ولان متيقن اي البعض متيقن لان من
اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة
البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم
والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا مرعي لان عتق كل معلق
بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار
بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض فيعتق كل واحد
مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء
الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق
والفرق الاخير في اي عما انفردت به ومنها ما في غير العقلاء
وقد تستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت
حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال
طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما
ثلثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما
دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على
النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه
على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره
وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ كل فرد
اي حجج

قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف
من دخل وههنا فرق اخر وهو ان من دخل اولاً عام على
سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموماً اخر اولاً
لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق
قد تفردت به ايضاً وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد
السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل
هذا الحصن اولاً يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه
الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولاً فلفظ كل دخل على قوله
من دخل اولاً فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل
اولاً فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي
لا يكون متعدداً فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة
الى المتخلف وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من
دخل هذا الحصن اولاً فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد
وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعاراً لكل
كذا ذكره فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على
سبيل الاجتماع على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز
لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معيناً وارادة كل منهما
معيناً ينافي ارادة الاخر فاقول معنى قوله انه مستعار لكل

لكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول
النفل سواء كان الاول واحداً او جمعاً والثاني انه اذا كان الاول
جمعاً يستحق كل واحد منهم نفلاً تاماً فههنا يراد الاول النفل
سواء كان واحداً او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني
حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلاً واحداً لان هذا الكلام
للتحريض والحث على دخول الحصن اولاً فيجب ان يستحق السابق
سواء كان منفرداً او مجتمعاً ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم
الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب
حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط
الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضاً لا دليل على انه اذا دخل
جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلاً واحداً تاماً بل الكلام
دال على ان للجموع نفلاً واحداً فصار الكلام مجازاً عن قوله
ان السابق يستحق النفل سواء كان منفرداً او مجتمعاً فالاستحقاق
مجتمعاً ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز
وهذا بحث في غاية التحقيق مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان
الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام
في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض
المعاني فذاك فان ثبت التساوي فالحكم في البعض ثبت
بفعله عليه السلام وفي البعض الاخر بالقياس قال الشافعي

لايجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم الاستدبار ببعض اجزاء الكعبة
ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت
جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض
والنفل في امر الاستقبال والاستدبار حالة الاختيار ثابت
فيثبت الجواز في البعض الآخر فيلغو واما نحو قضى الشفعة
للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث
بالمعنى ولان الجار عام جواب بالاشكال وهو ان يقال حكاية الفعل
لما لم تعم فاروي انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لايدل على
ثبوت الشفعة للجار الذي لايكون شريكا فاجاب بان هذا
ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى
فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار
ولان سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام للاستغراق
الجنس لعدم المعهود فصار كانه عليه السلام قضى بالشفعة
لكل جار مثلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال اوحادثة اما
لايكون مستقلا او يكون وح اما ان خرج مخرج الجواب قطعا
او الظ انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر
انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو اليس لي عليك
كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير
غير المستقل ونحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم هذا النظير المستقل

هذا نظير غير المستقل ونحو سهى فسجد وزنى ماعز
فرجم هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا ونحو تعال
تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير
المستقل الذي الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم
مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذي الظاهر
انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظة نحو وهو نظير
قسم واحد ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل
على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة فلو قال عنيت
الجواب صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب وهذا
ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان
الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث
خاصة فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد
المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق والمقيد فان اختلف
الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة
ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة اي الا
في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن احدهما
يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال
المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك
الكافرة وهما مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم

نفى اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عبدا كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي رح يحمل سواء اقتضى القياس اولا وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اي بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اي ان دخل النص المطلق و المقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب اي يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له اي للشافعي رحمه الله يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اي المطلق والمقيد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه

رضي الله عنه وهي ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا قوله ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما في ثلثة ايام متتابعات ولان التقييد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد دليل على المذهب الآخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس حمله وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب

التغليظ والمداة كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن عباس
رضي الله تعالى عنه ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله
اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل
عليه وعامة الصحابة رض ما قيدوا امهات النساء بالدخول
الوارد في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن
فيعمل بكل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة
والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالان
شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس فنقول
والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يتعدى فانهم
قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى
في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له
دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة
القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة
على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد للقياس من كون
المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول
عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم و
غيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم
الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند
الشافعي رحمه الله حكم شرعي وعندنا حكم اصلي بناء على ان

على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف
بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل
مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة
فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب
تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر
في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت
حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلم يوجد
ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بل ايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء
فتكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول
من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم شرعيا لا عدما
اصليا ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب
اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي
لانه ثابت بالنص فثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي
هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا
لان القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد
اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيها
قيد الايمان والنفي في غيره اي نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة
الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين والاول
وهو اجزاء المؤمنة حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين

بالنص المطلق وهو قوله او تحرير رقبة فلا يفيد تعديته فهي
اى التعدية في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها
اي بعين تعدية العدم وان كانت غيرها فهي مقصودة منها
ا و ان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم
مقصودة من تعدية القيد وحاصل الكلام ان تعدية القيد هي
عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم
تعدية العدم مقصودة فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد
فبطل قوله نحن نعدي القيد فثبت العدم ضمنا بل العدم
يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس
فيكون اى تعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم
اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي او ابطال الحكم الشرعي وهو
اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق و
هو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس
مع ورود النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس
نص دال على الحكم المعدى او على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد
كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس جواب عما ذكر في
المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس
حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها
لان دلالة العام على الافراد قصدية و دلالة المطلق عليها ضمنية

ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد
المطلق بالقياس ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس
مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا
كان العام مخصوصا بقطعي وهنا ثبت القيد ابتداء بالقياس
لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا
للنص فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما
يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد
لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف
في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق
بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو
ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر
فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز
ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة
بقدر غلظ الجناية لا يقال فانتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا
اشكال اورده صاحب المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه
المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في
كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا المطلق
ينصرف الى الكامل اي الى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء
المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا

ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام خمس من الابل زكوة بقوله
في خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما في السبب والمذهب عندكم
ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا على
السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم
بقوله ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين قال تعالى فاذا بلغن
اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا
ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين بقوله لان قيد الاسامة انما
ثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة
صدقة والعدالة بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا

فصل حكم المشترك التأمل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر
من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع ولا مجازا لاستلزامه الجمع
بين الحقيقة والمجاز اعلم ان الواضع لا يخلوا اما ان وضع المشترك
لكل واحد [illegible] للمجموع او لكل منهما مطلقا والثاني غير واقع
لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون الاخر
بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع
استعماله يكون استعمالا في احد المعنيين فان وجد الاول او الثالث
ثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب
ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون
هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي

ينافي اعتبار الاخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك
لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لانه
لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله
في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف
اما على التقديرين الاخيرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا
ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ اذا
استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ
اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا
لا يجوز فان قيل يصلون على النبي عليه السلام الاية و
الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا
لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد من
اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف
كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين
تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي
فان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد
اورد على هذه الاية من قبلنا اشكال قد ذكره وهو ان هذا
ليس من المتنازع فيه فان الفعل يتعدد لتعدد الضمائر فكانه
كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى
لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال

من قبلنا فكذلك لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة اى في صورة
تعدد الضمائر ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه والجواب
الصحيح لنا ان في الآية لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من معنى
واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته
في الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلوة
من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له
يا ايها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة
فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا
او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى
يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا
الدعاء الرحمة فالذي قال بان الصلوة من الله رحمة فقد اراد
هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى
يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد
الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد
انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد
هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوه مما يليق بهذا المقام
ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس
ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا
اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه

الا ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه مختلف
وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية حيث نسب
السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى
غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب
الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله وكثير من
الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع
الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من
الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه
الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا
ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين
منهم لم يشملهم الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود
وضع الرأس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات
الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح
والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق به وقد صح ان
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سمع تسبيح الحصا وقوله تعالى ولكن
لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة
على وحدانية الله تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم
ان وضع الرأس خضوعا لربه تعالى غير ممتنع من الجمادات

ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة

مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة

لكن اذا خصت به اى خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى

اى المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا

اريد بها غير ما وضع له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس

ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها اذا خصت

به فكانه لم يراع المعنى فصارت لحماله فظهر ان اعتبار المعنى

الاول فيه وهو ما يدب ليس لصحة اطلاقه اى المنقول عليه

الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التى

يوجد فيها المعنى الاول كما فى الحقيقة فان فى الحقيقة انما يعتبر

المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى

ولا لصحة اطلاقه اى المنقول على المعنى الثانى وهو ما يدب

مع خصوصية الفرس كما فى المجاز فان فى المجاز انما يعتبر

المعنى الاول وهو المعنى الحقيقى ليصح اطلاق اللفظ على

كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثانى

بل لترجيح هذا الاسم على غيره اى اعتبار المعنى الاول فى الاسم

المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء

فى تخصيصه بالمعنى الثانى اى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثانى

والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع لا يعتبر فيه

بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات **التقسيم الثانى**

فى استعمال اللفظ فى المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع

اللغوى والشرعى والعرفى والاصطلاحى فاللفظ حقيقة

اى بالحيثية التى يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعى

يكون حقيقة فى المنقول اليه من حيث الشرع وفى المنقول عنه

من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس

قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه

من خطاء العوام وان استعمل فى غيره لعلاقة بينهما فمجاز اى

وان استعمل فى غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث

اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التى يكون بها غير ما وضع له

فالمنقول الشرعى مجاز فى المعنى الاول من حيث الشرع

وفى المعنى الثانى من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون

حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين

او لا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فاستعمال

اللفظ فى غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة

فى المعنى الثانى بسبب الوضع الثانى واما المنقول فمنه

ما غلب فى معنى مجازى للموضوع له الاول حتى هجر الاول فحقيقة

فى الاول مجاز فى الثانى من حيث اللغة وبالعكس من حيث الناقل

وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب

المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى
الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق
والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجرى القياس
في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر بمعنى مخامرة العقل
فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما
يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية فيضع الواضع لهذا
المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف
بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس في اللغة الا للغفلة عنه
فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة
والصلوة اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة
اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة
في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة
شرعا على كل دعاء وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها
صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من
الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح
والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب
معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير
الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة
صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح و

وكناية في المعنى المجازي وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد
بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لمعناه الموضوع له وهي لا تنافي
ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى
ثان كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود
والغرض من طويل النجاد طويل القامة بخلاف المجاز فانه
استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له ثم كل
من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في
الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده
فالنسبة حقيقية وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل
والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل
فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا
الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال
الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع
البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله
تعالى فان قال الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند
الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع
ليس فاعلا في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا
قال جاءني زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ
فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده

ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب

فصل هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي اذا اطلقت لفظا على مسمى هذا ليشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقال فان اردت الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له اي لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع له للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك الغير فاي كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد ان تريد معنى لازما لمعناه الوضعي ذهنا اي ينتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط

ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى وكالغائط وهو اما ذهني محض اي لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى او منضم الى العرفي اي كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفي او الخارجي اي يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فيسمى الاول عرفيا والثاني خارجيا ثم حينئذ اي اذا كان اللزوم منضما الى العرفي او الخارجي اما ان يكون احدهما جزءا للآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء او بالعكس كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد وهو نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف على قوله جزءا للآخر وحينئذ اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو اي اللزوم اما بحصول احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا

وهذا يحتمل العكس ايضا اى قوله تعالى وينزل لكم من
السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب
لان الرزق مسبب غائى للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم هذا نظير اطلاق
الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم نظير اطلاق المشروط
على الشرط او يكون صفته وهو الاستعارة وشرطها ان يكون
الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاعة فيطلق
على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجاز
على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم
فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى
المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية
لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل اى بالنسبة الى اللفظ
الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل
فيصح ان يطلق هذا ويراد به جزء الموضوع له والكل محتاج
الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الجزء
فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز
فى صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس
مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة
اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز وكالحل فانه

فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على
العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز وان
المقصود هو الحال من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه
وهو اعم من حلول العرض فى الجوهر واعلم ان الاتصال المذكور
اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا
كالاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع تصلح علاقة للاستعارة
اى ينظر فى التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية
وغيرها ان هذه التصرفات على اى وجه شرع فالبيع شرع
عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك
الاجارة المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين فى هذا
المعنى يصلح استعارة احدهما للآخر كالوصية والارث فان كلا
منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من الحوائج التجهيز
والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة فى غير الشرعيات
اللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها
الصادق عليها الذى يلزم من تصورها تصوره وكالسببية
عطف على قوله كالاتصال فى المعنى المشروع كنكاحه عليه
السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة
والنكاح لملك المتعة وذلك اى ملك الرقبة سبب لهذا
اى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذى وضع لملك الرقبة واريد به ... ملك المتعة

وكذا نكاح غيره عندنا اى نكاح غير النبى عليه السلام ينعقد
بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت
امة يثبت الهبة وعند الشافعى لا ينعقد الا بلفظ النكاح
او التزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح
لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب
عن السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف بينهما والاستمداد كل
منهما فى المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول تعداده
وغير هذين اللفظين اى غير لفظ النكاح والتزويج قاصر
فى الدلالة عليها اى على المصالح المذكورة قلنا الخلوص فى الحكم
وهو عدم وجوب المهر اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم
المهر مخصوصة بك اى الذى غير النبى عليه السلام فالمهر واجب
وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك الى واجك
حال كونها خالصة لك اى لا تحل ازواج النبى عليه السلام
لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لا فى اللفظ فان
المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور اى
المصالح المذكورة ثمرات وفروع وضع النكاح للملك عليها
اى الزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق
بيده اذ هو المالك الا لو كان وضعه لتلك المصالح وهى
مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما

وما كان الطلاق بيد الزوج فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده
علم ان وضع النكاح للملك له عليها واذا صح بلفظين
لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه
وانما يصح بهما اى بلفظ النكاح والتزويج لانهما صارا علمين
لهذا العقد جواب لسؤال وهو ان يقال لما قلت
ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغى ان لا يصح
النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا
العقد اى بمنزلة العلم فى كونهما لفظين موضوعين لهذا
العقد ولا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى وكذا ينعقد
اى النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع
لملك الرقبة ويراد به المسبب وهو ملك المتعة فالجملة عطف
على قوله وكذا نكاح غيره عندنا فان قيل ينبغى ان يثبت
ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اى ينبغى ان يصح
اطلاق اسم النكاح وارادة البيع والهبة بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر
ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اى انما يصح اطلاق
اسم المسبب على السبب اذا كان اى السبب علة شرعت
للحكم اى لذلك المسبب اى يكون المقصود من شرعية السبب
ذلك المسبب كالبيع للملك فان الملك بصيرة كالعلة الغائية له

قوله فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة حكماً مقصوداً منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه ملوح

قوله بناء يعني ان قوله ان ملكت او ان اشتريت عبداً في معنى ان اتصف بكوني مالكا ومشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب ومجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لم يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا ازال ملكه

فان قال ان ملكت عبداً فهو حر او قال ان اشتريته فشراه متفرقا يعتق الثاني لا الاول رجل قال ان ملكت عبداً فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد شراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبداً فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد شراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشرى يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تأتي وهي قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف يعني في صورة ان ملكت عبداً فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء

الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الى آخره فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة لان ملك الرقبة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوها فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق وضع لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ تفضي اليها وليست هذه اي ازالة ملك المتعة

مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق

بلفظ الطلاق لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصوداً من
السبب لا يصح اطلاق المسبب على السبب ولا يثبت ايضاً
بطريق الاستعارة جواب لسؤال وهو ان يقال سلمنا انه
لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد
في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله اذ كل منهما
اسقاط بني على السراية واللزوم اعلم ان التصرف اما اثبات
كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق
والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض
وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما يثبت بطريق الاستعارة
لانا نقول لا نسلم انه يصح بكل وصف بل بالمعنى المشروع كيف شرع
ولا اتصال بينهما فيه اي بين الاعتاق والطلاق في المعنى الشرعي
كيف شرع لان الطلاق في رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات
القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية
ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره
ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت فنقله [illegible]
الشرع الى القوة المخصوصة فان الاعتاق قيل الاعتاق ازالة الملك
عند ابي حنيفة رحمه الله على ما عرف في مسألة تجزي الاعتاق

الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة قلنا
ثم بمعنى الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة في مسألة تجزي الاعتاق
لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هي ازالة الملك
لا بمعنى ان الشرع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق
اثبات القوة اي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان
الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا
كان موضوعاً لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى
المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك
مجازاً لانه صدر منه سببه فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت
الربيع البقل او يطلق اي الاعتاق عليها اي ازالة الملك
مجازاً فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز في المفرد
فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند فان قيل ليس
مجازاً لا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازاً اي ليس
اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم
منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية
قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك
ثم يطلق مجازاً على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه اي على
ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية

حيث قال لان الطلاق رفع قيد النكاح الخ

انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لا بلفظ
الاعتاق حتى تقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة
موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا يتعلق ببحثنا ان
الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال
هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر
وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست ازالة
الملك لازما لها اي لازالة القيد فلا تصح استعارة هذه اي
ازالة القيد لتلك اي لازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة
لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا الاجارة الخ عطف
على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان
عبدا ثبت البيع تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك
الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على
الاصل المذكور لان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على
المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى
المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع
للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع
هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله
لان ذلك ليس بفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم و
قوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان
المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة

الاجارة اليها لا يصح فكذا المجاز عنها فالاجارة انما تصح اذا اضيف
العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد
ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع
والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع
ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب
لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح بل
اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللزوم
هو الاستعارة ثم انا لا نثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة
لا تجري الا من طرف واحد وانما مثال البيع والملك فصحيح
واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها
فان انواع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند
البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل
دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة في اخص الصفات
مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي ح
رحمه الله وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر
سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات
البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر
وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة
به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته

لعارض فيمتنع عنده لا عندهما اتفق العلماء في ان المجاز خلف
عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم
او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ
بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رحمه الله
في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا
ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم
باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ
الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه
بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا
ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد
للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي قائم
مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف
لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز
خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة
الخلفية فقط فيجب ان لا يكون فيما هو الاصل وفيما هو
الخلف بلا خلاف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط
فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان
حقيقة في حق الحكم اي حكم المجازي خلف عن حكمه الحقيقي
وعند ابي حنيفة هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ
لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف

قوله فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية ...

والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث
اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف
يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية والامر الثاني ان فخر
الاسلام رحمه الله قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه
مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك
فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته لا غير متعذر فعلم ان الاصل
هذا ابني مرادا به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ
واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا
اللفظ ام لا فعندهما يشترط بحيث يمتنع المعنى الحقيقي
لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث
العربية لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع الى لازمه
والثاني اي اللازم موقوف على الاول اي الموضوع له فيكون
اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية
في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له
لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه
ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء
فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة
ان يحلف بقوله والله لامسن السماء يجب الكفارة
لان الكفارة خلف عن البر ففي كل موضع يمكن البر ينعقد

اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل وتعذر العمل
بالمعنى الحقيقي لخصوص ان هذا ابني فانما هذا حر
فانه صحيح مطلقا فالعمل بحقيقته لحجة

ينعقد اليمين ويجب الكفارة ففي مسئلة مس السماء البر
وهو مس السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام
وان حلف لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب
الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد ها تان
المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما لم يذكر مسئلة الكوز في المتن
لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ينبئ عن الآخر قلنا
موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما اي بين الحقيقة
والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيهما اي في الارادة فاذا
لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث
توقف على فهم الاول يبتني على صحة اللفظ من حيث
العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول
وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه
فان هذا المعنى لازم البنوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء
من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار
المنادي بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى
فان الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار
اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار
لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى بواسطة
في اللفظ لا تجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى
كحاتم ونحوه ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل

فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيد اسد ليس باستعارة
بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان
التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون استعارة
اذا حذف المشبه نحو رايت اسدا يرمي وان كان هذا مستحيلا
ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد
الى الرؤية هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة اعلم
ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء
لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة
لا تجري في خبر المبتدا عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة
بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى
هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه
لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت
مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما
لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا هذا في
الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه
يلزم حينئذ قلب الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات
وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال بناطقة فان هذا
استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا
ابني من هذا القبيل هذا الذي ذكر ان زيدا اسد ليس

ليس بلستعارة بناءً على ان الاستعارة لاتقع في خبر المبتداء
انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة
في المشتقات فانها تجري في خبر المبتداء عند علماء البيان
كما يقال الحال ناطقة اي دالة فلتعبير الناطقة للدالة وهذه
الاستعارة في خبر المبتداء لكن ليست في اسماء الاجناس
بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتداء وفرقهم ان
الاستعارة في خبر المبتداء تستلزم قلب الحقائق اذا كان
خبر المبتداء اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا تستلزم
قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فانما يجوز في اسماء الاجناس
ويجوز في المشتقات وهنا خبر المبتداء وهو ابني اسم
مشتق لان معناه مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فانه
من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة
فانه من قبيل في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة
في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة
انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسنبين قريبا و
يجب ان تعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على
تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم
الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع قولهم
رايت اسداً يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكرته

ذكرته في المتن ان زيداً اسد دعوى امر مستحيل قصداً بخلاف
رايت اسداً يرمي لاشك انه فرق واهٍ وما ذكر بعد ذلك
ان في اسماء الاجناس لاتجري الاستعارة في خبر المبتداء
وتجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول يفضي
الى قلب الحقائق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت
لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم
زيد اسد فالذي اوجب ان احدهما استعارة وانما لم اذكر
هذه المناقشات في المتن لعدم الحاجة اليها فان قولهم
الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان
المعنى الحقيقي لايشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم
الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا
ابني من قبيل المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا
ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة
بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي قال بعض الشافعية
لاعموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيقدر
بقدر الضرورة قلنا لاضرورة في استعماله لانه انما
استعمل لاجل الداعي الذي ياتي من بعده واذا لم تكن
الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه
اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي

فاذا لم يمكن فعلى المجاز فهذه الضرورة لا تنافى العموم
بل العموم انما يثبت اذا استعمله المتكلم واراد به المعنى العام
ولا مانع لهذا لانه ما وجد فى الاستعمال ضرورة وهو
احد نوعى الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس فى الحقيقة
وهو فى كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض و
قوله لما طغى الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات
نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين و
لا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يحتمل
غيره عنده ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل
على الحال مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقى والمجازى
معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معتق المعتق مع وجود
المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام
من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس
باليد بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطى وهو المجاز
مراد بالاجماع اعلم ان لفظ المولى حقيقة فى المولى الاسفل
وهو المعتق مجاز فى معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق
معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان
او لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون
بنى بنيه اما دخول بنى بنين فى الامان فى قوله آمنونا على

على اولادنا فلان الامان لحقن الدم مبنى على الشبهات
وفى هذه المسئلة روايتان ولا جمع بينهما بالحنث حافيا
او منتعلا لا يضع قدمه فى دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل
فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم
انه يذكر مسائل يترائى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز
اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان يحنث ان دخل حافيا
او منتعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقى والباقى
بطريق المجاز فقوله فى لا يضع متعلق بقوله لا جمع بينهما
وانما حملناه على المجاز لان معناه الحقيقى مهجور اذ
ليس المراد ان ينام ويضع القدمين فى الدار وباقى الجسد
يكون خارج الدار وفى العرف صار عبارة عن لا يدخل وكذا
اى من باب عموم المجاز قوله لا يدخل فى دار فلان يراد بها نسبة
السكنى اى يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار
منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى
لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول
فيها وهى تعم الملك والاجارة والعارية لان نسبة الملك
حقيقة وغيرها مجاز اى لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة
وغيرها اى العارية والاجارة بطريق المجاز حتى يلزم الجمع
بينهما اى بين الحقيقة والمجاز ولا بالحنث عطف على قوله

بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته
كذا يوم يقدم فلان لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله ومن يولهم
يومئذ دبره صورة المسئلة انه قال لامرأته طالق يوم يقدم زيد
يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل
فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله
ولا بالحنث والجواب في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية
الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت
مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف في كل موضع ان المراد باليوم
النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله فاذا تعلق بفعل
ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان اذا انتسب الى ظرف
الزمان بغير في يقتضي كونه الا كون ظرف الزمان معيارا له اي للفعل
والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم
وهذا البحث يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني ان شاء
الله تعالى فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار
لان النهار اولى وان لم يمتد الفعل كوقوع الطلاق هنا اي في قوله
انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن اذ لا يمكن
ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن
جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة
موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن جزءا من

من النهار او من الليل ولا بالحنث عطف على بالحنث
الذي سبق بأكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما اي لا يأكل من هذه
الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول
ابي حنيفة رحمه الله على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين
هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا
والكفارة لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا ويمينا
يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر
مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل على قوله
ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله لان ايجاب المباح
يوجب تحريم ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير
بموجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز
بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين
والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون
مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على
الشجاعة التي هي لازم الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا و
انما المجاز هو اللفظ الذي يستعمل ويراد به لازم الموضوع له
من غير ارادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري اشكال وهو

وهو قوله يرد عليه انه ان كان هذا موجبا يكون يمينا
وان لم ينو اي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق وان
لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن
ان يقال في جواب هذا الاشكال لا جمع بينهما في الارادة
لانه نوى اليمين ولم ينو النذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له
لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام
موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو
وحقيقة هذا الجواب انه يسلم ان اليمين هو المعنى المجازي
لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي
والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراده او لم يرده والمجازي
ان اراده فهذه المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نواه
النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا
بالصيغة او نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما
النذر فبالصيغة ولا تاثير للارادة فيما نواهما واما اليمين
فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا
الذي اوردته اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت
النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت
بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر
فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفي حقيقته يصدق

يصدق ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى
ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه
بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت المعنى المجازي
ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين
العباد وقضاء القاضي اصل فيه مسئلة لا بد للمجاز من قرينة
تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي
اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين
الفور او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من
استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن
هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام
وهو قوله تعالى انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق
امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما
ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن
نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان
لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان
غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب
والاثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء
على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من
توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يخرج الحكم لفقد شرطه

وبعاتب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لا يثبت الاخر اي النوع الاخر وهو الجواز ونحو لا ياكل من هذه النخلة ولا ياكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استف او كرع لا يحنث ولا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة ينصرف الى الجواب لان معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام ان لا تكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا تكون من جنس الكلام او تكون معنى في المتكلم او تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام اخر ان يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى

اولى بالبعض الاخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص الغير الكلامي وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فيكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وهنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية ثم نرجع الى الامثلة المذكورة في المتن فلكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لما لم يذكر لكل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا فنبين هنا هذا المعنى في يمين الفور كما اذا ارادت المراة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا فالمعنى

والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى فاستفزز من استطعت القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله فمن شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا ممتنع عقلا وفي قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنع عرفا وفي قوله الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما المجازي اولى نظيره لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي

اكبر سنا منه او معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا منه فظاهر وفي الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وحق من اشتهر النسب منه اي يكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي ممن اشتهر منه ولا يمكن هذا اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه لانه ثبت ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه وذا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولا يكون اي تكذيب الشرع المدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله واما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي ثبت بهذا اي بلفظ هذه بنتي مناف لملك النكاح فلا يكون حقا لحقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت ... التحريم

واما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالتزوج لا يملك ابنته اذ ليس له تحليل محل الحل واما ملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافاته فلا يصلح استعارة
والحاصل ان التحريم الذي في ولايته لا يصلح له اللفظ والذي يصلح له اللفظ ليس في ولايته فلا يصح به اثبات التحريم بهذا اللفظ ح

ثبت التحريم الذي يقتضي الحرمة الى صحة النكاح السابق ويكون
حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان
هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح
السابق فكيف ثبت به التحريم الذي هو حق من
حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام رحمه الله
على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان تثبت في حقه وحق من
اشتهر منه وذا غير ممكن او في حقه فقط ثم هذا اما
ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه
او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت
بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو
التحريم فلذلك المنافاة ايضا والفرق بين التحريم الاول
والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان
ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني
ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به
الموضوع له دل على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا
اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى
قوله اما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم لان
الموضوع له ثبوت النسب وان لم يثبت النسب لا يمكن
ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا

وهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل النافي لهذا التحريم المدلول
التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل النافي هو
عدم ثبوت الموضوع له فنقول انه ان ثبت التحريم لا يثبت
الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة ولو ردد
بهذا الوجه وهو انه ان يثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق
الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب
او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن
مسئلة الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة
اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له
وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة
وهي الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة المعنى الحقيقي
الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي في رايت اسدا يرمي والامر
الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر
عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا
قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما
هو الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل
وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي
اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ
لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز

يكون اعذب منه او صلاحية للشعر اى اذا استعمل لفظ الحقيقة
لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا
او السجع واذا كان السجع داليا مثل الاحد والعدد و
لفظ الاسد يستقيم فى السجع لا لفظ الشجاع واصناف
البديع كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس
بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان
الشرك مجاز هنا استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبهة
الاشتقاق او معناه اى اختصاص معناه ثم هنا شرع
فى الداعى المعنوى بالتعظيم كاستعارة لفظ ابي حنيفة لرجل
عالم او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير
للجاهل او الترغيب او الترهيب اى اختصاص معنى
المجاز بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة
لبعض المشروبات لترغيب السامع واستعارة السم لبعض
المطعومات لينفر السامع او زيادة البيان اى اختصاص
المعنى المجازى بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا
ابين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا فانه
ذكر الملزوم ببينة على وجود اللازم وفى المجاز اطلق اسم الملزوم
على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة ~~فى استعمال الحقيقة~~
واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة او تلطف الكلام

الكلام بالرفع عطفا على قوله اختصاص لفظه اى الداعى الى
استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر المسك
موج الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة
شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة
تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام اى الداعى
المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقا
لتمام المراد فى زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة
فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد
فاذا حاولت ان تؤدى المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة
فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح فى الدلالة وبعضها اخفى
فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ
الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة
مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا
محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب
والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا
ما ذكرنا ان ذكر الملزوم ببينة على وجود اللازم وان المجاز
يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون
معناه ان يؤدى بعبارة لسانه كنه ما فى قلبه فانك
اذا اردت وصف الشي بالسواد على مقدار مخصوص

فأصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد
المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لابد لإعلام
تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلابد ان يذكر شيء يعرف
السامع كمية سواده فيشبه به او يستعار له ليتبين للسامع
تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اى يكون الداعي الى المجاز
غير ما ذكرنا في هذا الموضع مما ذكرنا في مقدمة كتاب التوضيح
وفي فصلي التشبيه والمجاز فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل
التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة
ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا
ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه
مبالغة في التشبيه كالاستعارة فصل وقد تجري الاستعارة
التبعية في الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على
قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة
تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية
لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا تبعية ووقوعها في
المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اي دالة فالتعبير الناطق
للدال بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف
فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف
كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب

لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب
العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون
تعقيب العلة المعلول ثم بواسطتها اي بواسطة الاستعارة
للتعقيب يستعار اللام له اي للتعقيب نحو لدوا
للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة
جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد
ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول
عقيب العلة وهيهنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها وتسمى
حروف المعاني منها حروف العطف الواو لمطلق العطف
بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي بين
الاسمين المختلفين كالالف في المثنين فانه يمكن جاءني
رجلان ولم يمكن هذا في رجل وامراة فاوجبوا واو العطف
وقوله لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما
فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي بين الصفا
والمروة فوجب الترتيب لقوله عليه السلام ابدأوا بما
بدأ الله لا بالقرآن فان كونه من الشعائر لا يحتمل اي
الترتيب وقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله على ان بدايته
موجب لبدايتكم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة
كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا

ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب
فلحقيقة بما لاح له من وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا
بقوله ابدؤا وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة
رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده
والثلث عندهما في ان دخلت فانت طالق وطالق
وطالق لغير المدخول بها هذا اي زعم ذلك البعض باطل
بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط
بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز
عند وجود الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل
للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في
التكلم لا في صيرورته طلاقا اي لا ترتيب في صيرورة هذا
اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات
مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق
فعند الشرط يقع الثلث كذا ههنا وان قدم الاجزية
اي قال لغير المدخول انت طالق وطالق وطالق ان دخلت
الدار يقع الثلث اي اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت
تعلق الاجزية المتوقف فان قيل اذا تزوج امتين
بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وبلا معنى
منفصلين اي قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان

بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف اي قال اعتقت
هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا
وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام رحمهما الله فقد وضع
المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما و
بغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به
وعلى تقدير ان يقيد به لا بد ان يقبل النكاح فضولي آخر من قبل
الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد
في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة
في الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي
نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي
الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل
تختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى
المولى وبرضاهما دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد
الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت
معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير
وان زوج الفضولي اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل
نكاح الثانية وان اجازهما معا اي قال اجزت نكاحهما او بحرف
العطف اي قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل
نكاح كل واحدة منهما فجعلتموه للقران وان قال اعتق ابي في مرض موته

هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك
فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك
عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال
اعتق اي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث
لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال
بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول
وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن
لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا
فموجبه عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين
فيعتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق
ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين لجعلتموه
للقران اي جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران
بمنزلة قوله اعتقهم اي معا لانه لو لم يكن للقران بل ثبت
الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول
لما عتقت الاولى لم تبق الثانية محلا ليتوقف نكاحها على
عتقها فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا
للنكاح فبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام
يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط
والاستثناء وهنا اشارة الى ما بين المسئلتين كذلك اي

اي آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح
الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى اما في الاخبار بالاعتاق
فلان قوله اعتق اي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا
يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يبقى من الاول
الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام بخلاف الامتين اي في
المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال
اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى
فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين آخر الكلام
مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصيري فقيل
لا فرق بين مسئلة الامتين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع
المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه
حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه
فانه افرد لكل واحدة منهما تحريرا في مسئلة الامتين ولا يتوقف
صدر الكلام على الاخير وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف
حتى لو افرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين
بان قال اعتقت هذه وهذه عتقا معا وصح نكاحهما
وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة ففي قوله
هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما
تجب هي اي المشاركة اذا افتقر الاخر الى الاول فيشاركه

اى آخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اى بعين ما تم لا بتقديره
اى مثل ما تم به ان لم يمتنع الاتحاد اى ان لم يمتنع ان يكون ما تم به
الاول متحدا فى المعطوف والمعطوف عليه نحو ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت
الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابى حنيفة رحمه الله
هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة
بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط
المذكور وهو ان دخلت لا بتقدير مثله اى لا بتقدير شرط آخر
حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله او بتقديره
اى بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع
اى الاتحاد نحو جاء زيد وعمرو لابد ان يكون مجئ زيد غير مجئ عمرو
وبعضهم اوجبوا الشركة فى عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القرآن
فى النظم يوجب القران فى الحكم فقالوا فى اقيموا الصلوة وآتوا
الزكوة لا يجب الزكوة على الصبى كما لا يجب الصلوة عليه
يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون
المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبى
مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله وآتوا الزكوة
لكنا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبى لانها عبادة محضة و

عبادة محضة والصبى ليس من اهلها لا للقران فى النظم و
القائل بوجوب الزكوة على الصبى يقول الخطاب بالصلوة
والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب
الصلوة اذ هى عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هى مالية
يمكن اداء الولى عنه وهذا فاسد عندنا لا اشارة راجعة الى ايجاب
الشركة فى الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت
الثانية ففى ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر
يتعلق العتق بالشرط ايضا لانها فى قوة المفرد فى حكم الافتقار
فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية
على مثلها وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم
لمن ركته فى الجزاء لما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه
انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدى حر فى قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يرد ذلك الا لانها
جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغى ان لا تتعلق بالشرط
بل تكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها فى
قوة المفرد وفى حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها
الجزاء فى كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على
مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون فى
قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف

والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا
اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما
كالجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد وحينئذ يحمل على الشركة
ليكون الواو على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على
الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة
المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله
وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله
وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا
على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف يرجع الى قوله
يتعلق بالشرط ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الى لاجل
ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء
وما ذكرناه في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم
المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الى اخره فان قوله
ولا تقبلوا جملة انشائية مثل فاجلدوا والخاطب بها الائمة
وقوله واولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل
المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في

قائم في واولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الاخر وثمرة هذا
تاتي في اخر فصل الاستثناء الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء
فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط
ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول
نحو جاء الشتاء فتاهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود
لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو قوله لن يجزي
ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت
هذا العبد منك فقال الاخر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله
هو حر ولو قال للخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال
فاقطعه فقطع فاذا هو لا يكفي يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه
بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك
الغوث ونظيره ادِّ الي الفا فانت حر يعتق في الحال
وكذا انزل فانت امن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على
المعلول لانها للتعقيب يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان
اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير
العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول
من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول
الشاعر اذا ملك لم يكن ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة ونظائره
كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه

لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل
و انما تجعل ذلك اذا كانت ان ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك فلا تقول ايتني
اكرمتك بل يجب ان يقال ايتني اكرمك . فكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ايتني
فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد
لان الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا و دلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي

لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر
لا يقع الا الفعل المضارع ثم للترتيب مع التراخي وهو اى
الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده اى عند ابي حنيفة رحمه الله
والى الحكم عندهما فان انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
فعندهما يتعلق جميعا و ينزل مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع
الثلاث وان لم تكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده
في غير المدخول بها اى عند ابي حنيفة رحمه الله في غير المدخول بها ان
قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه يأتي هنالك قوله وان قدم
الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول
في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت
لان التراخي عنده انما هو في التكلم ويلغو الباقي لعدم المحل لان
المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول و نزل
الثاني اى وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت
فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغى الثالث
لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط
يقع الطلاق وفي المدخول بها اى ان قدم الجزاء لم يذكره للعذر
السابق نزل الاول والثاني اى يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط
كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت ولما كانت
المرأة مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان ويتعلق الثالث

الثالث لقربه من الشرط وان قدم اى الشرط تعلق الاول
ونزل الباقي وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التراخي
راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع
وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التراخي راجعا الى التكلم
لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاآت لان الاحكام
لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا
تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق
يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول
في الحال تطليقا اى تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط
بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك
نحو جاء زيد بل عمرو فلهذا قال زفر رحمه الله له علي الف درهم
بل الفان يجب ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول
كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار
يحتمل التدارك وذا في العرف نفي انفراده ذا اشارة الى التدارك
اى التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا نحو سني
ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اى الانشاء
لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء
لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اى لما لم يكن
الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا يقع الواحدة اذا قال ذلك

اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا يمكن التدارك والابطال لكونه
انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين
بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط
لانه قصد ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة
بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق
الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول
ولا يملك الاول اي الابطال المذكور ويملك الثاني اي الافراد
المذكور فتعلق بشرط آخر اي تعلق الثاني وهو قوله
ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت
فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت فانت طالق
بثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال لا
بل انت طالق بثنتين ان دخلت بخلاف الواو فانه للعطف
على تقدير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا
اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق فان الواو عطف مع تقرير
الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة
الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب

على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث
كما قلنا في حرف الواو ولكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل
في المفرد وان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها
وهي بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد
يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن عمروا فانه يتدارك
عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي
بل يجب اختلاف الجملة في النفي والاثبات فان كانت الجملة
التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التي بعدها منفية وان كانت
التي قبلها منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل
في ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول
فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل
فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا للاقرار
فيكون اي النفي ردا الى المقر ويمكن ان لا يكون اذ يجوز ان يكون
معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد
العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله
لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اي على قوله لكن
لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا
في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول
المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف

على الآخر فيثبت حكمهما معاً لانه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج

البعض وعلى هذا فالواقف المقضي له بدار بالبينة اذا ما كانت لي

قط لكنها لزيد وقال زيد باعني او وهبني بعد القضاء ان الدار لزيد

وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه اذا اوصل فكانه تكلم بالنفي

والاستدراك معاً فيثبت موجبهما وهو النفي عن نفسه وثبوت

ملك لزيد وانبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي

فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه

وثبوت ملك لزيد فيكون حجة عليه الا على المقضي له لا على

زيد فضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله

يرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام

مرتبطاً ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركاً لما قبله او لا

فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف اي وان لم يتسق

اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركاً لما قبلها يكون ما بعدها كلاماً

مستأنفاً نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب

الكلام متسق فيصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب

فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب

لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقاً مرتبطاً فحملناه

فلا يكون رداً لاقراره بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت

بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين

بمائتين ينفسخ وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح

بمائتين ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه ان لا

يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لانه

لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول ولا يمكن اثبات

ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه

فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه

كلام مستأنف فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم

انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام

مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان او لاحد

الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك

من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه حينئذ للتخيير

كما في قوله هذا حر او هذا انشاء شرعاً فاوجب التخيير

بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا ايقاع العتق

في ايهما شاء ويكون هذا انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ

اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على

قوله انشاء فيكون بيانه اظهاراً للواقع فيجبر عليه اي على

البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل

الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد

وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد

لاحتمال الاخبار ههنا فمن حيث انه انشاء يوجب
التخيير الى يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء
ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب
الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في
الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع
فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء
وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا
صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت
الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان
فانه لا جبر في الانشاء بخلاف الاخبارات كما اذا اقر
بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان
انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا
ايهما تصرف صح فلهذا اي فلما قلنا ان او في الانشاء للتخيير
اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى
ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
او ينفوا قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة
عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف
فالقتل جزاؤه القتل والصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد
والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في

ورد في الحديث بيانه على هذا المثال فان اخذ وقتل فعند ابي ح
ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان
الجناية يحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قالا في هذا حر او هذا
يا عبده ودابته انه باطل لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من
من كل وهو غير صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة رحمه الله
يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال
هذا حر او هذا يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال
احدهما حر وهذا يمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان
فيخير بين الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر
وهذا اولى لوجهين الاول انه حينئذ يكون تقديره احدهما حر
وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر او هذان حران
ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى ان يضمر
في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله
او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير
لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول
فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت
التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار
معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما
وهذان الوجهان تفرد بهما خاطري واذا استعمل في النفي يعم

نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اى لا هذا ولا ذاك لان تقديره
لا تطع احدا منهما فيكون فى موضع النفى فان قال لا افعل هذا
او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث
بفعلهما لا احدهما لان المراد المجموع اى لا يحنث بفعل احدهما
لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض
بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا
حلف لا يرتكب الزنى واكل مال اليتيم فان الدليل
دال على ان المراد احدهما فى النفى اى لا يفعل احدا منهما لا هذا
ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تأثير فى المنع اى دلالة الدليل
على ان المراد احدهما انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تأثير
فى المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تأثير
فى المنع اى انما منع لاجل الاجتماع فالمراد نفى المجموع كما اذا حلف
لا يأكل لا يتناول السمك واللبن فههنا للاجتماع تأثير فى المنع
فان تناول احدهما لا يحنث اما فى الصورة الاولى فالدليل
دال على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم فى الشرع
فالمراد نفى كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان
الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل
المجموع فلا يحنث بفعل واحد منها ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا
ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج

فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا
البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه فى كثير من المسائل
وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها
وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف
الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير
منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد
ايهما فعلى هذا قال الوالى لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما
لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار للحتى كقوله تعالى
ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود
الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار
او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية
اولا بر حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد يجيء
للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس وتدخل على جملة
مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان فجواب
الشرط هنا محذوف اى فهو الخبر وذلك والا اى وان لم يذكر الخبر
يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع
اى مأكول وان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر
الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا
والا فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كى نحو اسلمت

حتى ادخل الجنة و الا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم افرب حتى تصيح حتى ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية في مثل هذه الصورة وان قال عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني فاتاه فلم تغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم اتك فاتغد عندك حتى اذا اتغدى من غير تراخ بر وليس لهذا اي للعطف المحض نظير في كلام العرب بل اخترعوه اي الفقهاء استعارة حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت العبد بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان اذن لا اي فان قال لا تخرج الا ان آذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت

الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول اتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذنه ويمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوا الآلة برؤسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل ففي مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم للمجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهو حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو بايعتك على ان لا تشرك بالله وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء

وانما ثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف الغسل والاستيعاب ثابت فيه وكذا في خلفه

اجماعا مجازا لان اللزوم يتطلب الالصاق هذا بيان علاقة المجاز
وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في
المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا
فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف
وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا باصله اي عند ابي حنيفة
رحمه الله كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط
فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلثا على الف فطلقها
واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء
الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما ثلث
الالف لانها بمعنى الباء عندهما فتكون الالف عوضا لا شرطا
واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض واما من فقد مر من
مسائلها اي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي والى
لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اي احتمل الانتهاء
الى الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذلك
نحو بعت الى شهر بتاجيل الثمن لان صدر الكلام عليه فصار كقوله
بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن تحمل على تاخير صدر
الكلام ان احتمله اي التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا نية
والتاخير والتنجيز يقع عند مضي شهر وعند زفر يقع في الحال
ولو نوى التنجيز او التاجيل فلا
فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت

بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك والكلت السمكة
الى رأسها لا تدخل تحت المغيا وان لم تكن اي ان لم تكن غاية قبل تكلمه
فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام
الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية وهي الليل فيكون الغاية
حينئذ لمد الحكم اليها قوله فكذلك جواب الشرط اي لا يدخل الغاية
تحت المغيا وان يتناول اي يتناول صدر الكلام الغاية نحو
اليد فانها تتناول المرفق فذكرها لاسقاط ما وراءها اي
ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق فتدخل
تحت المغيا وللنحويين في الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا
اي دخول حكم الغاية الا مجازا وعكسه اي المذهب الثاني هو
ان لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت
حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك
اي المذهب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية في كلا بطريق
الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان
ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب
الرابع وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول
الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لما
تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع
اي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون في المذهب الرابع شيء واحد

وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا اذا كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به نتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لايثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لايثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحت اي بعض المتأخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله تعالى بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فيدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية لغسل المجموع الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية

ويدخل الغاية في الخيار عنده اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن او لا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه في للظرف والفرق ثابت بين اظهارها واضمارها صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت طالق غدا يقع في اول النهار لكونه واقعا في جميع الغد وفي غد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا الا ان ينوي في دخولك الدار فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة ان لم يصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشية الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق

مع

فالمراد ان هذا ثابت فى معلوم الله لسماء الظروف مع للمقارنة

فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة

قبل

مع واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها اى لغير المدخول

بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق

المذكور اولا فلم تبق محلا للاخر وثنتان لو قال قبلها اى يقع

ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة

لان الطلاق المذكور اولا وقع فى الحال والذى وصف بانه قبل هذا

الطلاق الواقع فى الحال يقع ايضا فى الحال بناء على انه لو قال

بعد وعند

انت طالق امس يقع فى الحال فيقعان وبعد على العكس

اى لو قال لها انت طالق واحدة لما بينا فى قوله قبل واحدة

كلمات الشرط

وعند للحضرة فقوله لفلان عندى الف درهم يكون وديعة لانه

لا يدل على اللزوم كلمات الشرط ان للشرط فيدخل فى امر

على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط

اذا

وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع فى آخر الحيوة واذا

عند الكوفيين يجئ للظرف وللشرط نحو واذا يحاس الحيس

يدعى جندب ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند

البصريين حقيقة فى الظرف وقد يجئ للشرط بلا سقوط

متى

معنى الظرف ودخوله فى امر كائن او منتظر لا محالة ومتى للظرف

خاصة فيقع بادنى سكوت فى متى لم اطلقك انت

انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا اى

ان قال اذا لم اطلقك انت طالق فعندهما كمتى اى كقوله

متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بادنى سكوت كما فى اذا

شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس

بخلاف طلقى نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس

وابو يوسف ومحمد رحمه الله حملا كلمة اذا على كلمة متى فى قوله

اذا لم اطلقك فانت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق

فى قوله طلقى نفسك اذا شئت وعند ابى حنيفة كان اى

قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابى حنيفة رح كقوله

ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق

والفرق انه لما جاء اذا للمعنيين وقع الشك فى مسئلتنا فى

الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك وثمه فى انقطاع تعلقه بالمشية

فلا ينقطع بالشك اى لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففى قوله

اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع فى الحال وان حمل

على ان يقع عند الموت فوقع الشك فى الوقوع فى الحال فلا يقع

بالشك فصار مثل ان وثمه اى فى طلقى نفسك اذا شئت

لا شك ان الطلاق يتعلق فى الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع

تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه فى الحال

متعلق فلا ينقطع بالشك وكيف سؤال عن الحال فان استقام

كيف

اى السؤال عن الحال وجواب ان محذوف اى فيها او يحمل على السؤال
عن الحال و الا فبطلت اى وان لم يستقم السؤال عن الحال بطلت
كلمة كيف ويحنث فيعتق فى انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم
السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت
واعلم ان كلمة كيف فى مثل قوله انت حر كيف شئت وانت
طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا
ومعناها انت حر او انت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا
فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية وهى ان يكون
رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية
بصدر الكلام وتطلق فى انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية
اى كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو
الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه
لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج فان اتفق نيتها يقع ما
نويا وان اختلف فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه
فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل فى ايقاع الطلاق
فاذا تعارضا تساقطا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعى وعندهما
يتعلق الاصل ايضا اى فى انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق
ايضا بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة اى ما لا يكون من قبيل
المحسوسات فحاله واصله سواء اظن ان هذا مبنى على امتناع

على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض
الثانى بل كلاهما حالان فى الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا و
محلا والاخر بكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق
اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع
بل هما سواء فى الاصلية والفرعية والانفكاك لاحدهما عن الاخر
اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق
احدهما بمشيتها تعلق الاخر

فصل فى الصريح والكناية

الصريح لا يحتاج الى النية والكناية يحتاج لاستتارها الا
بما ينزل بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست انا
بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها
غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم
فى انها بائنة عن اى شىء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى
نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبقى بموجب
الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم
فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق
فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علماءنا لما قالوا بوقوع
الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله بناء على ان موجب
الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات
عندكم والكناية هى ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق

في هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها
والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان لا يقع بها
الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ
الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا في المتن فيقع
بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا مبني على تفسير
الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان تثبت
المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا
التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا
قال وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها
عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن
فتطلق على صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق يتصل هذا بقوله
فيراد بالبائن معناه الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو مستثنى
من قوله فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعد من الاقراء
فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله
يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه ان
المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه و
ههنا ليس كذلك وكذا استبرئي رحمك يعني هذا الدليل
اي الدليل الذي ذكر في اعتدي فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم
لتزوج الرحم زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا

وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعي
ولا تبين لعدم دلالته على البينونة التقسيم الثالث في ظهور المعنى
وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد
الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب
التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد احتمال
النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا
لانه جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله تعالى مثنى وثلث وربع
ظاهر في الحل نص في العدد لان الحل قد علم من غير هذه الآية
ولانه اذا ورد الامر بشيء مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود
اثبات هذا القيد نحو بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين
كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله عم الجهاد
ماض الى يوم القيمة النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران
في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر
والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان
المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة وقوله تعالى ان الله بكل شيء
عليم في ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب
اللفظ فكل منها مفسر اذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ

بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او اتحم من كل منهما محكم

اذ ليس في الاية فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل

النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبله فلاجل هذا اوردت

مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى

قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص

لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عم الجهاد ماض

الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة محكم سد لباب النسخ

والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا

خفي فان خفي بعارض يسمى خفيا وان خفي بنفسه فان ادرك

عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفي كاية

السرقة خفيت في حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر

فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم او لنقصان لا والمشكل

اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر

البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم

فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر

من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق

بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة

والباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر

وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا

فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا

وجوهكم او لاستعارة بديعة نحو قوله تعالى قوارير من فضة

فقوله او لاستعارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض في المعنى

وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة يكون من الزجاج

لا من الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض

الفضة والمجمل كاية الربوا فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل

لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع

ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي عليه السلام

الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل

ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه

كالمقطعات في اوائل السور والبد والوجه ونحوها وحكم الخفي

الطلب والمشكل الطلب والتامل والمجمل الاستفسار ثم

الطلب ثم التامل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه

التوقف اي حكم المتشابه التوقف وهذا من باب العطف

على عاملين مختلفين والجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة

عمرو على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله

في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض

العلماء قرأ بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرأ بلا وقف

فعلى الاول الراسخون غير عالمين بالمتشابه وهو مذهب علمائنا

وهذا أليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات
حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين
وهذا يفهم من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا او
لم نعلم والاليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا
سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات
الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك المذهب
يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل فكما ابتلي
من له ضرب جهل بالامعان في السير اي في طلب العلم والمراد
به بذل المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلي الراسخ في العلم
بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام
للافهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات
فالفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم
ابتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان
رياضة البليد يكون بالعدو ورياضة الجواد يكون بكبح
العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى
اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين من الابتلاء ما ذكرنا
من ابتلاء الجاهل والعالم انما كان اعظمهما بلوى لان هذا
الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقى
نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله تعالى ولا يبقى

ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين
وقبيل العجز عن درك الادراك ادراك. مسئلة قيل الدليل
اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف
وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اي لا يكون منقولا
والتخصيص من الموضوع له الى معنى آخر والتقديم وقد اوردوا في مثاله واسروا
النجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا
يكون من قبيل اكلوني البراغيث والتأخير والنسخ والمعارض
العقلي وهي ظنية اما الوجوديات وهي نقل اللغة والنحو و
الصرف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات
وهي من قوله وعدم الاشتراك الخ فلان مبناها على الاستقراء وهذا
باطل اي ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات
والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية
الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على
وزنه فعل ماض وامثال ذلك وكل تركيب مؤلف من هذه
المشهورات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي
قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لا شيء من التركيبات بمفيد
للقطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو
الا محض السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام
في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية

من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم
عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من
الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون
المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم
عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين
لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا شيئا فيكون
جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا
اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا
بالنظم واما ان اللازم المتاخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا
ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب
نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى
الموضوع له ففيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على
الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق
على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متاخر عنه
ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتاخر
ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى
جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو
انفراده بنفقة الاولاد وايضا الى اجزائه وهو ان النسب
الى الآباء الى آخر ما ذكرنا في المتن واذا قالت المرأة لزوجها

ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون

المراد من المثال الاول هو قوله تعالى للفقراء المهاجرين الخ والمراد من المثال الثاني هو قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن

قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبط على ما ذكره القوم
ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه
لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين المعنى الموضوع له
او جزءه او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة اولا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له
فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة
اصلا والتمسك بمثله فاسد والاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة

ان الاصل هو المراد والا يبطل فائدة التخاطب وقطعية التواتر
اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في المعنيين
احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع
الاحتمال الناشي عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور
مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة التقسيم
الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او جزئه
او لازمه المتاخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق
وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه
معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا
لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على
الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم
ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص
دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له
او جزءه او لازمه المتاخر واشارة النص دلالته على احد هذه
الثلثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت
بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم ويكون مسوق
الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم
ولا يكون مسوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا
قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لايجاب سهم من الغنيمة

نكحت على امراة فطلقها فقال ارضاءً لها كل امراةٍ لي
فطالق طلقت كلهن قضاءً فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وهو
وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي غير
هذه المراة فيكون عبارةً في جزء الموضوع له اشارةً الي
الموضوع له وهو طلاق الكل وايضاً الى الجزء الاخر وهو طلاق
هذه المراة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لازم الطلاق
كوجوب المهر والعدة ونحوها وقوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا سيق للازم المتاخر وهو التفرقة بينهما فيكون
عبارةً فيه اشارةً الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الاخر
وانما قيدنا اللازم بالمتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم
المتقدم اقتضاءً وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم
المتاخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم غير المتاخر
كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول
على العلة الا ان يكون معلولاً متساوياً ولان النص المثبت
للعلة مثبت للمعلول تبعاً لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت
لعلته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان
المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان
يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين
من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء

والاقتضاء واما دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء اي
دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم منه كل من يعرف
اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى تسمى دلالة النص
نحو ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء
يوجد فيه الاذى وهو معنى يفهم كل من يوثق اللغة ان الحكم بالحرمة
في المنطوق وهو التافيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع
ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزأه او لازمه غير المتقدم
عليه فعبارة ان سيق الكلام له والاشارة ان لم يسق وان
كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد
في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق
لاجلها فدلالة النص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم
كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد او يفهم البعض فلا دلالة
من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة
الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان
المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا
المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع
ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات
ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتاخرين
كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة

وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب وكقوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على
الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى ان للاب
ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضى
كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان
وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فثبت هذا
والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد فى هذه
النسبة وكذا فى حكمها والى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير
لان الله تعالى اوجب على الاب رزق امهات الاولاد من غير تقدير
فان اراد استيجار الوالدة لارضاع الرضاع ولدها يكون ثابتا
بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص
لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله تعالى وعلى الوارث
مثل ذلك اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث
لان العلة هى الارث لان النسبة الى المشتق توجب علية
المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى
ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعى
لا يجوز الا بالتمليك كما فى الكسوة لان الاطعام جعل الغير
طاعما لا جعله مالكا والحق به التمليك دلالة لان المقصود
قضاء حوائجهم وهى كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك

كذلك فى الكسوة اى لا يكون الاصل فى الكسوة الاباحة لان
الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة و
ذا بتمليك العين لا الاعارة اذ هى ترد على المنفعة على ان
الاباحة فى الطعام تتم المقصود اى سلمنا ان الكسوة بالكسر
مصدر لكن الاباحة فى الطعام وهى ان ياكلوا على ملك المبيح تتم
المقصود دون اعارة الثوب وهى ان يلبسوا على ملك المبيح
فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد فى اعارة
الثوب ولا يمكن الرد فى الطعام بعد الاكل واما دلالة النص
ويسمى فحوى الكلام فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على
حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اى المعنى الذى
يفهم منه ان التافيف حرام لاجله وهو الاذى موجود فى الضرب
بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اى على الرجل نصا وعليها
اى على المراة دلالة لان المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة هو الجناية
على الصوم وهى مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا فى الاكل
والشرب بدلالة نص ورد فى الوقاع لان المعنى الذى يفهم فى الوقاع
موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك
عن المفطرات الثلث فثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر
عنهما اشد والداعية اليهما اكثر فان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد
عندهما فى اللواطة بدلالة نص ورد فى الزنا فان المعنى الذى يفهم فيه

قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود
في اللواطة بل زيادة لانها فى الحرمة وسفح الماء فوقه اى فوق الزنا
في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح فلانها تضييع
على وجه لا يتخلق منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا
اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا
هالك حكما وفيه افساد الفراش اى فراش الزوج لانه يجب
فيه اللعان ويثبت الفرقة بسببه وبشبهة النسب واما تضييع الماء
فقاصر اى ما قالتم انه تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الحرمة
لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجود
اى وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اى ترجيح اللواطة على
الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه
المعاني اى المعاني المخصوصة بالزنا وهي هلاك البشر وافساد الفراش
واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص
بالمثقل عندهما بدلالة قوله عم لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين
احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا
بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذي يفهم موجبا حالا
عن الضرب في يفهم للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق
بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف
نهيك اى قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل في تاج المصادر

في تاج المصادر رحمه كسّى الضرب ضربا بما لا يطيقه البدن
وقال ابو حنيفة رحمه الله المعنى المعتبر جرح ينقض البنية ظاهرا و
باطنا فانه يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة
فيكون الكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعي رح في قتل العمد واليمين
الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء والمعقودة اوجب الشافعي
الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطا وهو قوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في
الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لانه لما اوجب القتل والكفارة
مع وجود العذر فاولى ان تجب بدونه واذا وجبت في المعقودة
اذا كذبت فاولى ان تجب في الغموس وهي كاذبة في الاصل لكنا
نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب فلهذا
تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء او زجر عن ارتكاب
المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء
والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد و
الغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة وهي تمحو الصغائر
لا الكبائر قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل
فينبغي ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا الكمال

على قوله فيجب ان يكون شبهها دائرا بين الحظر والاباحة فانّ القتل
بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة قلنا فيه
شبهة الخطاء اي في القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بآلة للقتل
وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباتها فتجب بشبهة السبب والسبب
القتل الخطاء، فان قيل فينبغي ان تجب فيما اذا قتل مستأمنا
عمدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء،
فان قتيل المستأمن فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستأمن
كافر حربي وظنه حلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا
او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغي ان يجب فيه الكفارة كما
في القتل بالمثقل يجب الكفارة لشبهة الخطاء، قلنا الشبهة في محل الفعل
فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تع
ان النفس بالنفس فهو عمد خالص والكفارة جزاء الفعل فاو
الكفارة وسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا بالمثقل
يعني شبهة الخطاء في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لا في الفعل
فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة
فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت
الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم يعتبر
هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة
فلم يجب الكفارة في قتل المستأمن اما القتل بالمثقل فانّ شبهة ... الخطاء

عمدا لانّ شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل
من كل وجه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت
فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص
فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة مما يثبت الكفارة ويسقط
القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه
جزاء الفعل اما الاول فلقوله تع ان النفس بالنفس وكونه حقا
لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا
عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات انما هي اجزية
الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه
جزاء الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة
الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى في القياس مدرك
رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات
ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود و
القصاص قال عم ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم ان بعض المسائل
المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس
فعليك بالتامل فيها واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف
يقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك
عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق فيثبت البيع بقدر
الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اي لا يجب

اى لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط

ما لا يحتمل السقوط فى الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف هذا

تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عنى

بغير شئ انه يصح عن الآمر ويستغنى الهبة عن القبض وهو

وهو شرط كما يستغنى البيع ثمه عن القبول وهو ركن قلنا

يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله اى القبول

بالكلية فى البيع مما يحتمل السقوط كما فى التعاطى لا القبض

اى فى الهبة ولا عموم للمقتضى اى ان كان المعنى المقتضى معنى

تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة

فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص فى قوله لا اكل لان

طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا فى اللفظ فان قيل

يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر

بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين

حقيقى منطوق كالمصدر ومجازى محذوف نحو واسئل القرية

فيصير كقوله لا اكل اكلا ونية التخصيص فى لا اكل اكلا صحيحة

بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على

الافراد بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة فى موضع النفى

وهى عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن لا اكل

عاما ينبغى ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه

منها اولا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز
نية بيت دون بيت صح

لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه

ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه

فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء

لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اى بطريق المنطوق فان قيل

ان قال لا اساكن فلانا ونوى فى بيت واحد يصح نيته والبيت

ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة

وهو ان يكون فى دار واحدة وكامل وهى هذه اى المساكنة الكاملة

هى التى يسكنان فى بيت واحد فنية الواحد البيت الواحد لا يكون

من باب عموم المقتضى بل من باب احد محتملى اللفظ المشترك

او نية احد نوعى الجنس وسياتى تمامه فى هذا الفصل وقد غيرت

هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا فنوى الكامل ولذا

قلنا فى انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته

باطلة لان المصدر الذى يثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى

فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقى نفسك فانه يصح نية الثلث

لان معناه افعلى فعل الطلاق فثبوت المصدر فى المستقبل

بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كما ان اسماء الاجناس على ما ياتى

فان قيل ثبوت البينونة فى انت بائن امر شرعى ايضا فينبغى

ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين

فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا

الا بالعدد وعما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق
بخلاف المقتضي نحو واسئل القرية اي اهلها فاثبات الاهل
يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة
هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم
والخصوص قوله ولذلك اي ولما ذكرنا ان المقتضي لا عموم له اصلا
لا يصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت
طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه
من حيث اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق لكن لا يدل على
ثبوت الطلاق بطريق الانشاء عن المتكلم بهذا اللفظ وانما
ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي ثبت
من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء لان المقتضي
في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق
يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متاخرا فيكون من باب العبارة
فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد
بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى
الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه
اعتبر الاوضاع حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها
في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال
انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة

موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم
اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا
معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح
فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي ولان نية الثلث انما يصح
بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية
المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق
يدل على الطلاق الذي هو صفة المراة لغة يدل على التطليق الذي
هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية
الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة
وباعتبار تعدده لازمه اي الذي هو صفة المراة فلا يصح فيه
نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث
ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب
الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص
بانت طالق فاذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق
فانه يصح فيهما نية الثلث ووجهه على هذا الجواب الثاني
مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المراة
لا تصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك
ان الطلاق هو صفة المراة فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث
فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو

فان قيل ان قال لا ال لكن فلانا وينوى فى بيت واحد يصح نيته والبيت ثابة اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان الاماكنة نوعان قاصرة وهو ان يكون فى دار واحد وكاملة وهى هذه نوى الكاملة ولذلك قلنا فى انت طالق وطلقتك ونوى الثلث فنيته باطلة اه منه

التطليق فيكون مصدرا للفعل محذوف تقديره انت طالق لانى طلقتك تطليقات ثلثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يجى هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذى هو صفة المراة لا تصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمراة وقوله كسائر اسماء الاجناس اى اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقى او الاعتبارى كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما ياتى فى الفصل الذى يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقى ويمكن ان يراد به الواحد الاعتبارى من حيث هو المجموع والمجموع فى الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلث فى انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذى ثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت بائن امر شرعى ايضا فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلث وقوله قلنا نعم

قلنا نعم لكن البينونة تحتمل نوعين فيصح نية احدهما اه منه

نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هى البينونة مشتركة بين الخفيفة وهى التى يمكن رفعها والغليظة وهى التى لا يمكن رفعها وهى الثلث او هى جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة فى المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد ان ينوى احدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة فى العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك فى النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلا بد ان يصح نية احد النوعين وايضا لا يصح نية المجاز فى المقتضى كنية ثلث تطليقات فى انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتبارى كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فانه لا يمكن رفعه وقوله ومما يتصل بذلك اى بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر ويغلطون فى كثير

من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا
بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في
الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال
على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما تحقيقا واما تقديرا
وكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ
فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ
المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربع فالدلالة
المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ
على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى

فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة
وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت
في المنطوق وشرطه اي شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به
ان لا يظهر اولوية ما ثبت اي اولوية المسكوت عنه من
المنطوق بالحكم الثابت بالمنطوق ولا مساواته اياه اي
مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق
حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته ثبت الحكم
في المسكوت عنه بدلالة النص الذي ورد في المنطوق او
بقياسه عليه ولا يخرج اي المنطوق مخرج العادة نحو ربائبكم
اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن

ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف
لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن
في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت
بكون الربائب في حجورهم فح لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا
يكون اي المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب
الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء
على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم
هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم
بالجر عطف على قوله لسؤال بان السامع يجهل هذا الحكم
المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل
السائمة زكوة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة
لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا تبين شرائط
مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال منه اي من مفهوم المخالفة
هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء باسمه سواء كان
اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك
الشيء عند البعض لان الانصار رض فهموا من قوله عليه السلام
الماء من الماء اي الغسل من المني عدم وجوب الغسل بالاقتصار
بالاكسال وهو تغيب الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا
يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وفي زيد موجود ونحوهما

اى ان دل على نفى الحكم عما عداه يلزم الكفر فى محمد رسول الله اذ يلزم
ح ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب فى زيد موجود
لانه يلزم ح ان لا يكون غير زيد موجودا ولاجماع العلماء على
جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال
على ان تخصيص الشئ باسمه لا يدل على نفى الحكم عما عداه لان القياس
هو اثبات حكم مثل حكم الاصل فى صورة الفرع فعلم انه لا دلالة
للحكم فى الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهو اذلك
اى عدم وجوب الغسل بالاكتسال من اللام وهو للاستغراق
غير ان الماء انما ثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال
وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع
افراد الغسل فى صورة وجود المنى فلا يجب الغسل بالتقاء
الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء
الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفى فيدور الحكم
مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل
المشقة وهو السفر ومنه او نقول تخصيص الشئ مبتدا خبره
وقوله يدل خبر مبتدأ المحذوف اى وهو الراجع الى تخصيص الشئ
اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى ان تخصيص الشئ
بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه عند الشافعى او نقول
تخصيص الشئ مبتدا ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ المحذوف

محذوف اى وهو الراجع الى تخصيص الشئ وقوله عما عداه اى عما
عداه لذلك الوصف والمراد نفى الحكم عن ذلك الشئ بدون الوصف
كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات
فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اى الاماء غير المؤمنات
للعرف فان فى قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم
الى ما ذكرنا ولهذا استقبحه العقلاء والاستقباح ليس
لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان
الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان
الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة
ولانه لو لم تكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح
لانه لو لم يدل على نفى الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف
ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان
التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة الى ولانه
مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف كما فى الابل السائمة
زكوة فيقتضى العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات
التخصيص لا تنحصر فيما ذكرنا اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة
ذكروا فى شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفى الحكم عما عداه
اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم
بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجهلوا موجبات التخصيص

منحصرة في هذه الاربع في نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه
الاربع علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات
التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض
العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك
لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم
ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا
محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الوصف وانما وصفه تعريفا
للجسم والاشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف وكالمدح او
الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح او الذم ولا يراد بالوصف
نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله
وكالمدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص
لا تنحصر فيما ذكر بنحو الجسم الخ وبنحو المدح او الذم فان موجبات
التخصيص في هذه الصور لاشياء اخر غير ما ذكروا او التاكيد نحو
امس الدابر لا يعود او غيره اي غير التاكيد نحو وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات
منتفية الا نفي الحكم عما عداه فقوله وما من دابة في الارض
وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك
الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء
من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما

انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة
بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده
لاشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات
التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح
العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطول
فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون
في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عم لكلمة واحدة الف فائدة تعجز
عن ادراكها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح
فحينئذ المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر ولان اقصى درجاته
اي الوصف ان يكون علة وهي لا تدل على ما ذكر لان الحكم يثبت
بعلل شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ونحن ايضا
نقول بعدم الحكم الا عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة
فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لا حكما لانه علة
لعدمه اي لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم ومن ثمرات
الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم
الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عم ليس في العلوفة زكوة
فانه لا يلزم ان الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا
لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي
وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا من

من ثمرات الخلاف صحة التقدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير
رقبة مؤمنة هل تصح تقدية بعدم جواز الكافرة في كفارة القتل
الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ونظيره
قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة
الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة
فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين
يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم
عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم
علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني
فانه نفي للاخيرين لان هذا ليس للتخصيص هذا دليل على
قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان
التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع
الحاجة بيان فانه يحتاج اليه البيان اى الى الدعوة لو كان الولد منه
فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما
انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما
ولم توجد لا لانه نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت
في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع لا يقال لا حاجة
الى البيان فلما صارت بالاول ام ولد فثبت نسب الاخيرين
بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر

الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا فان دعوة الاكبر
في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران
ولدي ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى
الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض
كذا انه لا يقبل الشهادة عندهما فهذا اى عدم قبول الشهادة
عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا اى على نفي الحكم
عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في
غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم لان ان هذا
دليل على قوله ولا يلزم لما ذكرنا لاحاجة اليه جاءت شبهة وبها
يرد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه اى في التخصيص
بالوصف اى لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة
كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال
ابو حنيفة هذا اى السكوت عن غير الارض المذكورة
سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب
وهو ههنا اى ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة
فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا ان ينفي
علمهم بالوارث في ارض كذا انتفى وجوده فيها لانه لو كان موجودا
فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها
فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا

من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة
على نكاح الحرة فان كان القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت
عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الاية مخصصا
عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي
الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الاية فيثبت الجواز
بتلك الاية وهذا بناء اى هذا الخلاف مبنى على ان الشافعى
اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع
التقادير فالتعليق قيده الى الحكم على غيره فيكون له اي
للتعليق تاثير فى العدم اى عدم الحكم ونحن نعتبره معه اى
نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد
اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط
بدون الشرط مثل انت فى انت طالق اى المشروط وهو انت
طالق فى قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا
عن الشرط فهو بمنزلة انت فى انت طالق لانه ليس بكلام
بل المجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على
جميع التقادير كما زعم فعلى هذا الاصل وهو انه اعتبر
المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط
المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد
سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط

عن المجازية ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه
عند الشافعى رح عملا لشرطيته فان الشرط ما ينتفى الحكم بانتفائه
وعندنا العدم لا يثبت به اى بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلى
حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا
فى التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثم يظهر ههنا
ايضا لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب
كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف
والشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكر ثم لا بالمعنى الثانى اى
ينتفى المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط
لصحة الصلوة فانه ينتفى صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء
وليس المراد ان انتفاء المشروط بهذا المعنى حكم شرعى بل لا شك
ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلى لكن مع ذلك
يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى
الثانى فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط
يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق
فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة
عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم

على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على
جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم
على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون
تاثير التعليق فى تاخير الحكم لا فى منع السببية فابطل تعليق الطلاق
والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق انعقد سببا عنده
فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد
سببا عند الشافعى فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك
فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز
النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء
صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو
النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة
وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعى يجوز تعجيل الكفارة
المالية قبل الحنث فان اليمين سبب الكفارة عنده بناء على هذا
الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت
وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالى يحتمل الفصل
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما فى الثمن بان يثبت
المال فى ذمته مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدنى ففى الكفارة
المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت
كما فى الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء

الاداء بالمطالبة فاما البدنية فلا ينفك احدهما عن الاخر
ففى المال لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب اما صح
الاداء وفى البدنى لما لم يثبت لم يصح الاداء فاما قوله فلا ينفك
احدهما عن الاخر ففى فصل الامر يابى ان فى العبادات البدنية
ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد
سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون
طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا
من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا
للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت طالق فلا ينعقد سببا
للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم
فى المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف تكون
سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف
الحكم فى المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا
ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل
السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا
عند وجود الشرط فى باب النذر والسبب للكفارة هو
الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لانها
انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين

سبباً للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب وفرقه
بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله
وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية وتبين الفرق اي على
مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين
دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع
واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت
الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل
من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر
الا الشرط لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع
المنافي فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب
والحكم معا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما
الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق
في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله
على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع

الباب الثاني

في افادته الحكم الشرعي اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب
والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل الصدق
والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض لكونه
خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشرع كقوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن آكد من الانشاء لانه ادل

لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما
عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب
الشارع والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد
المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء
فالمعتبر من اقسامه هاهنا الامر والنهي فالقول فالامر قول القائل
لغيره على سبيل الاستعلاء افعل والنهي قوله لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول
اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيه فما يدل على انه
على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عم لان فعله امر حقيقة
وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل
بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عم
للايجاب بقوله عم صلوا كما رأيتموني اصلي قلنا ليس حقيقة في
الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم
يقل افعل يصح نفيه اي نفي الامر اي يصح لغة وعرفا ان يقال
انه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة
في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي
هو كلم ليس بمعنى الشان وتسميته امرا مجاز اذ الفعل يجب به قوله
اذ الفعل بيان لعلاقة المجاز بين الامر والفعل سلمنا انه حقيقة
اي في الفعل لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل
اي الدلائل التي تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولي

للايجاب لا الفعل فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعل وسيأتي
واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره
ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى
الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك
لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على
ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد
الفعل ونحن في صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على
ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب واللفظ اي
الامر القولي كاف للمقصود وهو الايجاب والترادف خلاف
الاصل وايجاب فعله عليه السلام لا يستفاد من قوله عليه السلام صلوا على انه انكر
على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه عليه السلام فعله
وموجب التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل
في معان مختلفة وهي ستة عشر ١ الايجاب كقوله تعالى اقيموا
الصلوة ٢ الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم ٣ التاديب
كقوله عليه السلام كل مما يليك ٤ الارشاد ~~التهديد نحو اعملوا ما شئتم~~
كقوله تعالى واستشهدوا ٥ الاباحة نحو كلوا ٦ التهديد نحو اعملوا ما
شئتم ٧ الامتنان نحو كلوا مما رزقكم ٨ الاكرام نحو ادخلوها
بسلام ٩ التعجيز نحو فاتوا بسورة ١٠ التسخير نحو كونوا

كونوا قردة ١١ الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم ١٢ التسوية
التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا ١٣ الدعاء نحو اللهم
اغفر لي ١٤ التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي ١٥ الاحتقار
نحو القوا ما انتم ملقون ١٦ التكوين نحو كن فيكون قلنا لو وجب
التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تعالى
لا تاكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة
والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك
وبيان العاقبة نحو ولا تعتذروا والارشاد نحو لا تسئلوا عن اشياء
والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل
واحد ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله في معان
فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما
التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت
بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقائق يمكن ان يراد به حقائق
الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد
زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين
مذهب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء ويمكن ان
يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب
او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبرت
هذه الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ

على المعاني الموضوع لها وايضا لم نرع انه محكم وعند العامة موجبه
واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم
اذ هي الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود
وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا
الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب لمخالفة الامر اذ لولا ذلك
الخوف لقبح التحذير فيكون المأمور به واجبا اذ ليس على تركه
الواجب خوف الفتنة او العذاب وان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
لهم الخيرة من امرهم القضاء والله اعلم بمعنى الحكم والامر مصدر
من غير لفظ او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون القضاء ما
هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين لان
عطف الرسول على الله يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذي يذكر
في جنب القدر لعين ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر
القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او
المقضي عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي
الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل
عدم تقدير الباء وايضا يكون الباء المعنى اذا حكم بفعل لا يكون
لهم الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون

ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وانما اوجب ذلك فهو المدعى
فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك فاللوم على تركه يوجب الوجوب انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة
الايجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي الى ان هذا
مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب
فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته
في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي
المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود
مرادا من هذا الامر اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول
فانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر
وترتب وجود المأمور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر
لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر انما اراد الله تعالى
انه كلما وجد الامر يوجد المأمور به فكذا في كل امر من الله تعالى لان معناه
كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى
لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن
فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر
فانه امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل الآن هذا اي كون
الوجود مرادا من كل امر يعدم الاختيار فلم يثبت الوجود وثبت

جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام
لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارج بناءً على عدم اطلاق الغير
على الجزء فان الجزء عنده ليس عيناً وغيراً على ما عرف من تفسير الغير
في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على
الاباحة او الندب هو بطريق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة
ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفاً بيناً مشتركاً بين
المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع
والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة
مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك
ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان
الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل
فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك
اصلاً بل انما يثبت جواز الترك بناءً على ان هذا الامر لا يدل
على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك
بناءً على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي ثبت بالامر
جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله
لان الامر يدل على جواز الفعل الذي هو جزؤهما اي الاباحة والوجوب
لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت في العدم الدليل
على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق

ويثبت الوجوب لانه مفضٍ الى الوجود وغيرها من النصوص
كقوله تعالى افعصيت امري وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزماً يطلب بهذا اللفظ
مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في فابتغوا من
فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا
يثبت ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة
فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي
ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة على مضرة **مسئلة** واذا اريد
به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل
لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه
اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب
يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر
الاسلام في هذه المسئلة اختلافاً فعند الكرخي والجصاص مجاز
فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله
ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما ان
اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازاً بل يسميه حقيقة قاصرة
والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة
والندب من الوجوب بعض في التقدير كانه قاصر لا مغاير الا ان هذا اصطلاح
من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءه او

يكن الاخاطري هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا
استعمل في الوجوب لكن نسخ الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب
او الاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على
الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد هذا
بخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق
لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل
الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب
ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي
فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ
اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون
دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فانك اذا اطلقت
الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد
من الاجزاء وليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان
واردت به الحيوان فقط والناطق فقط وانما قلنا على مذهب
الشافعي لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي
ثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب اذا اصابته نجاسة
ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا **فصل**
الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب
مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم

العموم ولسؤال السائل في الحج العامنا هذا ام للابد سال
اقرع بن حابس في الحج العامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب
التكرار فلنا اعتبره كسائر العبادات وعند الشافعي رحمه الله
يحتمل لانا قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص
على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون
معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس فلنا الزم لتجدد السبب
للمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملهما اصلا لان المصدر
فرد انما يقع على الفرد الواحد الحقيقي وهو المتيقن او جميع الافراد
لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على
العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض ففي طلقي نفسك
يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند
الشافعي وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين
لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا
يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على
العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف بيننا و
بين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت
هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك
المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه

لانه لا رواية عن علمائنا في هذه المسئلة لكن بناءً على اصلهم وهو انه لا يوجب التكرار اذا كان معلقاً بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعاً فيراد الواحد فلم يدل على البار

فصل الاتيان بالمأمور به نوعان اداء اى تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اى تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول الثابت ليشمل النفل ويطلق كل منهما على الآخر مجازاً والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما يجب الاداء لانه لما وجب بعينه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فما فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامداً

القول تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ليتناول بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلاً اذا لم يكن عامداً في الترك واذا ثبت بالصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما

في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف وغيرهما وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء جواب لاشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة فيكون واجباً بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص الخ وايضاً لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياساً لان القياس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان آخر الا اذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء قد اوجب النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوماً مخصوصاً بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء اى النذر وهو يقتضي صوماً مخصوصاً بالاعتكاف لكنه اى الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا العارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت وهو من شوال الى رمضان آخر عاد الى الاصل موجباً للصوم مقصوداً الصوم مخصوص

بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا هو مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه وكانه يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت لخ فمعناه ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يتحقق بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور

المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يتغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول الامام فخر الاسلام وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما قررت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب والاداء اما كامل وهو ان يؤدي بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المسبوق منفردا او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله وكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة في غير مصره وقد فرغ امامه يتم ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ اي امامه وصورة المسئلة انه مسافر

بمسافرٍ في الوقت ثم سبق المقتدي الحدث فدخل مصره للوضوء
او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان الاقامة اعترضت
على الاداء فصار فرضه اربعا او كان هذا المسافر مسبوقا
اى كالمسافر الذى اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت
مسبوقا اى اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة
الامام نوى المقتدى الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة
اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد في هذا القدر من كل
الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام
حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم
اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذى سبقه الحدث
ولم يؤد مع الامام قاضيا او تكلم اى تكلم اللاحق بعد فراغ
الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة
لان عليه الاستيناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه
فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا
يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو اى لاجل ان اللاحق كانه
خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اى اذا سها في
القدر الذى لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدى اذا
سها لا يسجد بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ
ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة

كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم
وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا
بنص كالوقوف بعرفة ورمى الجمار والاضحية وتكبير التشريق
على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه
الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة
ودون الجهر وقال تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية فان كونها
قربة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الاركان لان ابطال
الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق
الا الاثم وكذا صفة الجودة اى لا تقضى لان ابطال الاصل
الخ اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية في
الصلوة قياسا على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل
له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية
اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم
وهذا حكم لا يدرك بالقياس فينبغي ان لا يقاس عليه غيره
واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة في غير هذه الايام
ولا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل
لقربة الاراقة ام لا والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية
قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب
احتياطا فيكون اتيانا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول

فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاءً للصلوة وان لم تكن واجبة
فلا اقل من ان يكون آتيا بمندوب ومحمد رحمه الله قال في هذا الموضع
نرجو القبول وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصدق
بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة
الله تعالى لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون وهو ان الاصل
في العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت حتى لم نقل ان
التصدق بالعين في الوقت يجوز في معرض النص وعملنا
به بعد الوقت احتياطا فلهذا الاشارة يرجع الى قوله وعملنا
به بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية
لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك
واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول
كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبير
تكبيرات الزوائد فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات
العيد قضاء اذ ليس لها مثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام
فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا
الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع
والصرف والسلم لما عقد الصرف او السلم يجب له
بدل الصرف والسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون
تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين

غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة
لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والسلم فيه والاستبدال
فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية
او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك
بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى
وعندهما عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف
اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده يبطل حقه اصلا
لما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهر اباها فاستحق صورة
المسئلة ان يكون ابو المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على
ان المهر ابوها فاستحق حتى وجب قيمته للمرأة على الزوج
ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها
اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك منعه اي اذا طلبت
المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه
منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء
روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر
والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم
نصيبا فقالت هو لحم تصدق به علينا يا رسول الله
فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك
موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم ... الشرع

على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث
انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به
من حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه
ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذه الذات من حيث
الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين
هذا المجموع اى الذات مع الاعتبار لان العين الذى تعلق به
حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك
الزوج اعتاقه وبيعه قبله اى بيع العبد قبل تسليمه اليها
وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه
ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب للمالك جاهلا و
عنده انه لا يبرا عن الضمان لانه مامور بالاداء لا بالتغرير
وربما ياكل الانسان فى موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله
ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فيتم بالاتلاف
وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو وهو ان ياكل
فى موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله والقضاء بمثل معقول
اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع
المثل او لا مثل له لان الحق فى الصورة قد فات للعجز فبقى المعنى
فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل ففى قطع اليد ثم
القتل خير الولى بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين

وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا قطع لانه انما يقتص
بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه
فى موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل و
القطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع والمراد
بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع فى محله فصار كما اذا
قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى اى هذا الذى ذكر
ان القتل اتم اثر القطع ويتحد موجبهما انما هو من حيث
المعنى اما من حيث الصورة فى جزاء الفعل فلا لان الفعل
وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما
هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل فى جزاء المحل اى انما
يدخل ضمان الجزء فى ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش
الموضحة فى دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل
قد يمحو اثر القطع كما يتم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما
ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح وهذا منع لقوله ان القتل
اتم اثر القطع وانما لا يجب اى القصاص جواب قوله
فصار كما اذا قتله بضربات بتلك الضربات اذ لا قصاص
فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه
تحقق العجز عن الكامل بالقضاء اى قضاء القاضى و
هذا عند ابى حنيفة وعند ابى يوسف يوم الغصب

وعند محمد رحمه الله يوم الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول

كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل

المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا لك فانه

فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية

وانما شرع اي المال عند عدم احتماله اي القصاص منة على

القاتل بان يسلم نفسه وعلى القتيل انه لم يهدر حقه بالكلية

وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص قد ذكر هذه المسئلة

في حقوق الله تعالى فالان يذكرها في حقوق العباد ليتفرع

عليها فروعها فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير

متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا ابقاء ولا ابقاء

للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها اي ان لم يكن

المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا

باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد مال متقوم

اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح

لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم

قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ويجوز اي ابتغاء البضع

بمنفعة الاجارة فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح

مالا متقوما فيكون في نفسها كذلك اي لما كان المنافع

في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة لان ما ليس

ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان

تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر على قوله

فيكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع

فان منافع البضع غير متقومين في حال الخروج عن العقد وان

كانت متقومة في حال الدخول في العقد فمع انها غير متقومة

حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع

فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس

لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد تكون في نفسها

متقومة قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى هذا منع

لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما

بل يصير في العقد متقوما بالرضى بخلاف القياس لما بينا

انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه يشتمل معنيين احدهما

انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد

والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب

على كونها مقابلا بالمال في العقد لهذا اي لكون التقوم في

العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس

بالمعنى الاول وقوله وللفارق ايضا وهو الرضى دليل على

بطلان القياس بالمعنى الثاني فان له اثرا في ايجاب المال

مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص

اذا قضى القاضي به ثم رجع هذا تفريع على قوله وما لا يعقل
له مثل لا يقضى الا بنص وصورة المسألة شهد شاهدان
بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن
الشهادة لم يضمنا ولا غير ولي القتيل اذا قتل القاتل
اي لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود
وقاتل القاتل لم يفوتوا الولي القتيل شيئاً الا استيفاء القصاص
وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة
فيما اذا امهر عبداً غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان
الاصل مجهولاً من حيث الوصف ثبت العجز اي عن اداء
الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان
اي الاصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة وانها ادى
يجبر على القبول وايضاً الواجب من الاصل الوسط وذا
يتوقف على القيمة فصارت اصلاً من وجه فقضاء بها شبيه
الاداء **فصل** لابد للمأمور به من الحسن هذه المسألة
من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول
والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسألة الجبر والقدر
التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مباديها
اوهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين و
حقيقة الحق فيها اعني الحاق بين الافراط والتفريط سر

سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا خواص عباده وها
انا بمعزل من ذلك لكن اورد شيئاً مع العجز عن درك الادراك
قدر ما وفقت ووقفت لايراده اعلم ان العلماء قد ذكروا
ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان كون الشيء
ملائماً للطبع ومنافراً له كونه صفة كمال وكونه صفة
نقصان كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب
آجلاً وكونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً فالحسن
والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقاً اما
بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان
بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على امرين احدهما
انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن
الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد
ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح
ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع
بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او
يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان
الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث
يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأموراً به ومنهياً
عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان

كان الامر للايجاب او للاباحة او الندب والقبيح ما نهى عنه
سواء كان النهى للتحريم او للكراهة وعند المعتزلة ما يحمد
على فعله سواء يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن
وما يذم على فعله هذا تفسير القبيح وبالتفسير الآخر
ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيدين عن
فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن
فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن
بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب و
بالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس كذلك
اى القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا
تفسيرى القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام
والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة
بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما فعند
الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهى لما ذكرت ان هذا
الحكم مبنى عنده على اصلين اوردت على مذهبه دليلين
لاثبات الاصلين اما الاول فقوله لانهما ليسا لذات
الفعل او لصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض
وضعف هذا ظاهر اى ضعف هذا الدليل ظاهر لانه
ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نم امتناعه

امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة
على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما
شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن او قبيح شرعا وان عنى
ان العرض لا يقوم عرضا آخر بل لا بد من جوهر يقوم به
العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن
والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم
الحسن به وان عنى معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه
واما الثاني فقوله ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه
ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان
اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما
ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل
فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما
اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا
من تركه اولا فان لم يكن متمكنا ففعله اضطراري لان التمكن
من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ
لو كان نتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان
يتسلسل او ينتهى الى الاضطراري وان كان متمكنا من
تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو
لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من

من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل
عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه
الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة وصدور الفعل مع
هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح
ولانه لو لم يجب يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح
وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب
عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره
والا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل
او الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري
لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا واعلم ان كثيرا من العلماء
اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذي لا يعتقدونه
يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه
شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا
اسمعك ما سنح خاطري وهذا مبني على اربع مقدمات
المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر
بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك
زيد فقد قام الحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء
يفترض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد به ايقاع
تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في

موجود في الخارج اما الاول فانه يعتبره العقل فلا وجود له
في الخارج اذ لو كان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون
واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبداء
في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع
الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا
بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر
على مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج
المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجد
والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف
عليه وجوده يمتنع وجوده والا يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم
من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك
الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد
تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه في حالة
العدم ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة ما يتوقف
عليه وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه
اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال
بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده
شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم
هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم

من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه فى زمان عدمه
لم يوجد شىء فى الزمان الذى وجد اى وجد بايجاد شىء آخر اياه
يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض
جملة وان وجد من غير ايجاد شىء آخر اياه لزم ما سلم
استحالته فثبت انه لابد لوجود كل ممكن من شىء يجب عنده
وجود ذلك الممكن ولولاه لامتنع وجوده وهذه القضية
متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون
بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشىء
يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا
يوجده واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين
سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزمانى فمحال لانه يلزم
وجوب وجود الشىء حال عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه فكذا
لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب
منها بالضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا
بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل
قد يعتبر احد المتضايفين مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر
فى العقل ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا مقارنا
مع انه فى الحقيقة واحد **للمقدمة الثالثة** لما ثبت انه
لابد لوجود كل ممكن من شىء يجب عنده وجود ذلك الممكن

وجود ذلك الممكن يلزم انه لابد ان يدخل فى جملة ما يجب
عنده وجود الحادث امور لا موجودة فى الخارج ولا معدومة
كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما
يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان
القديم ان اوجده فى وقت معين يتوقف على حصول
ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما و
ان اوجبه لا فى وقت معين فحدوثه فى وقت معين رجحان
من غير مرجح فيكون بعضها حادثا فح ان لم يدخل فى تلك
الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهى اما موجودات
محضة وهى مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث
او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهى لا تصلح
علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة
واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان
هذه القضية ثابتة وهى انه كلما وجد جميع الموجودات
التى يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شىء
اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا لتوقف على عدمه الذى
بعد الوجود لان العدم الذى قبل الوجود قديم فيلزم قدم
زيد الحادث ثم عدم عمرو الذى بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء
من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما ان يكون

موجودا محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا ثم هكذا الى الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التاويل يصحح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الخ فان الا الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافات

كالاضافيات فان في الموجود ما يندرج فيه الاضافيات لانا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان في المعدوم ما لا يندرج الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لانم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه ح يلزم المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وح اما ان يجب بالتزام الشرط فيها وهذا ابطل او يكون الاضافة الاضافة عين الاولى واما ان لا يجب والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اي الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد

اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على
تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى المؤثر يوجبه تخلص عن
القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار
ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالالتزام
وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا
وجود الممكن بلا موجد وهو محال المقدمة الرابعة الرجحان
بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد
المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا او
يكون للراجح او المساوي او المرجوح والاول باطل لانه لولا
الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح بط لان الممكن
لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي
الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى
غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح ولان كل ممكن معدوم
فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى عدم العلة
ومساوله بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح
او المساوي على ان الارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها
احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل
كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي
ما ذكرنا وانما تمنع رجحان المرجوح او المساوي ما دام

ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك
اعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد
المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع
اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية
البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهو
ان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على
عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي
تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي
الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال مع انه
يمكن اثبات هذا المطلب بحيث يستغنى عن هذه القضية
بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او
يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم
تلك القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود
الممكن بلا موجد وايضا انما اوردوا المثال سند المنع
فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول
ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر
وهذا بط لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الامر
كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد
الفاعل وذا بط ايضا اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان

كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا
فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غاية عدم العلم
بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض
فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح بط هو ان وجود
الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا او لا فان الرجحان
هو الوجود فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت
هذه المقدمات فقوله يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل
الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء من المسافة فعلى تقدير
القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك
الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن
اثبات المط على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط
وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف
ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول
فلا يلزم التس على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه
يلزم ح توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم
كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التس او بان ايقاع
الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح
احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فيعين قلنا
في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو لابطال دليل الجبر

دليل الجبر فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط
بين الجبر والقدر اي حاصل بمجموع خلق الله تع وفعل العبد
فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والافعال
الاضطرارية وليست التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا
لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين
ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود
الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو
المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا
مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية
التي نشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهي ان تكون
عليه لكنا نفرق بينهما فعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية
وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين
ما لا نقدر على تركه كالانجذاب الى حبيب بالغدو والتقدير الذي
لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر
على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل
بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير
اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او المرجوح
وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد
خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية

من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين
وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء
والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا
على ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والارادات
مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم
ان المؤثر في وجود الحركة اى الحالة المذكورة ليس قدرة العبد
وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا
فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وايضا
لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا
من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها لتحصيل
الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف
عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان
ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى
عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما
من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة
المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى
بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل
ثم صرفها الى واحد معين فعل العبد وهو القصد والاختيار
فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب

الوجوب الى موجودات مخلوقة لله تعالى لا ان الله تعالى خلق هذا
الصرف مقصودا الا ان هذا ايضا في خلق القدرة فحصلت الحالة
المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال
قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره
تاثيرا في فعله ايضا وانما قال ايضا للعلم ان الاختيار ليس
بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر برهانه انه قد ثبت انه لا يوجد
شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده
بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته
وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات
المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط
عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا
صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم
لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة
التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد
الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم
مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود
فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت
بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود
ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات

المستندة الى الواجب تعالى اذ ح يخرج من صنع العبد ثم ذلك
الشئ الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور
لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالهما فالامر
الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى
كسبا وقد قال مشايخنا ان ما يقع به المقدور مع صحة انفراد
القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر
به فهو كسب ثم ان مقدورات الله تع قسمان الاول ما يصح
انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد
مدخل ما في ذلك الشئ كالافعال الاختيارية للعباد وقد
قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل
قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة
الجميع تفسير واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور
لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك
الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة و
لا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب
لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب
اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات
لكونها طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبني على الكسب
لا على الخلق وخلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي

لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما
الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث
هو هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح
لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تع ولا جبر في القصد فالحاصل
ان مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق
ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه
لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته
النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين
وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر
وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده
وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاتفاقي والاضطراري
لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل
اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة
من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته
لحوق المدح او الذم لكل من اتصف به سواء كان اتصافه به
اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا ترى ان الله تعالى يحمد على
صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري
يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان فلا شك
ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات

محمودون بكمالاتهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم

فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم

الموصوف بهما فى غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انه لا يوجد

فى الفعل شئ يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول

ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فنحن

نساعده فى هذا وان عنى انه لا يكون فى معرض ذلك فهذا

بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان

لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى

عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شئ

وعلم انه غريق بنعمة الله تعالى فى كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب

من الصفات والافعال ما يعتقد انه فى غاية القبح والشناعة اليه

تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يعتقد انه يستحق بذلك مذمة

ولم يتيقن انه فى معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل

على غباوته ولجاجه وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه وسخف

بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذى فى ورائه عصمنا الله

عن الغباوة والغواية وهدانا الى الهداية فلما ابطلنا

دليل الاشعرى رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الكلام

الذى بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة

حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات

والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات

الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا اى يكون ذات الفعل

بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذم فاعله ويعاقب لاجله

او يذم فاعله او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب

لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف

فى انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبى عليه السلام

ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبى عم

اذا ادعى النبوة وعلم السامع انه نبى فاخبر بامور مثل ان

الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على

السامع تصديق شئ من ذلك يبطل فائدة النبوة وان

وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته

عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا

والثانى باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان

وجوبه بقول النبى عم فاول الاخبارات الواجبة التصديق

لا بد ان يجب تصديقه بقوله عم ان تصديق الخبار الاول

واجب فنتكلم فى هذا القول فان لم يجب تصديق الاول

وان وجب فلما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او

بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك

تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شئ من اخباراته

عقليا فقوله والا اي وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا
عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على
فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله
عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك
نقول في امتثال اوامره انما واجب عقلا الخ هذا الدليل
لاثبات الحسن العقلي صريحا وقوله وايضا وجوب
تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي
ان تثبت شرعا يلزم الدور وان تثبت عقلا يلزم قبحه
عقلا هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على
الاخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا
عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا
فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن
والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل
آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل
نظرا صحيحا لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا
القدر الخلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك
الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل
عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد
اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل

بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب
والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح على الله تعالى ضرورة واما
على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم
ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء من
ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو
متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو
خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها
قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين
واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من
خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما
ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد
بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا
العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما يحكم الله تعالى
بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة
على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى عليه
العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته انه خلق
بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل
المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا
قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد

والمأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه
وحسن لغيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا
علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل انما يحسن الفعل او
يقبح اما لعينه او لشيء آخر ثم ذلك الشيء الحسن لعينه
قطعا للتسلسل وهو جزء ذلك الفعل او خارج عنه والجزء
اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة
عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها او لم يصدق كالاجزاء
الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى
في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم
ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه
حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان قبيحا
لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك
الفعل نحو الجهاد اعلاء لكلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء
والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء
حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء فثبت ان
الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبح لكن امثلة هذا
سيأتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى
في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاح
او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو

وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا في تلك
الجزئيات المعلوم وجودها خارجا وهي لا تكون الا حسنة
لمعنى في نفسها او حسنة لمعنى في نفسها غيرها والفرق
بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل
متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة
مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات
المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه
القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى
داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما
لا جزءا هذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا
عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل
حسنا لذاته او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل
وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته
لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة
داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية
تتقوم بالنسب والاضافات المختلفة فصول مقومة لها
فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف
الى المنعم حسن لذاته لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن
اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق

وإما أن يقبله كالإقرار باللسان يسقط حالة الإكراه والتصديق

والتصديق هو الأصل والإقرار ملحق به لأنه دال عليه فإن الإيمان

مركب من الروح والجسد فلا يتم صفة الإيمان بظهر من الباطن

إلى الظاهر بالكلام الذي هو أدل على الباطن ولا كذلك

سائر الأفعال وإنما قال هذا للفرق بين الإقرار وعمل

الأركان داخلا فيه واعلم أن المنقول من علمائنا في هذه

المسئلة قولان أحدهما أن الإيمان هو التصديق وإنما الإقرار

لإجراء الأحكام الدنيوية عليه والثاني أن الإيمان هو التصديق

والإقرار فمن صدق بقلبه وترك الإقرار من غير عذر لم يكن

مؤمنا اعتبار الجهة ركنيته في حال الاختيار وإن صدق ولم يصادف

وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة التبعية في حال الاضطرار

وكالصلوة يسقط بالعذر وهو عطف على قوله كالإقرار وإما

أن يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج شبه

أن يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس

وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة

والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط

فصارت تعبدا محضا لله تعالى ورد عليه أنكم إن أردتم بالحسن

لمعنى في نفسه أن يكون الحسن لذات الفعل أو لجزئه فلا يكون الزكوة

وأمثالها من هذا القسم إذ بينتم أن جهة حسنها لمعنى في

لمعنى في نفسها أو حسنها لكونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون عينها

حسنا لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وإن أردتم بالحسن

لمعنى في نفسه كون الفعل مأمورا به فهو عين مذهب الأشعري

ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن

لمعنى في غيره لأن كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها

بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الأول أنه قد علم مما تقدم

أن حسن الفعل عند الأشعري لكونه مأمورا به وعندنا لا بل

أمر به لأنه كان حسنا قال الله تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان

يقتضي كونه عدلا وإحسانا قبل الأمر لكنه خفي على العقل

فأظهره الله تعالى بالأمر فالأمر بالزكوة وأمثالها دال على

حسنها لمعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل أن الأمر

المطلق يتناول الضرب الأول من القسم الأول فيكون

حسنها لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثاني أن

الإتيان بالمأمور به من حيث إنه إتيان بالمأمور به حسن

لمعنى في نفسه لأن طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل

بحسنه خلافا للأشعري فإن شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا

فأداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لأنه إتيان بالمأمور به

والإتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الأشعري

إنما حسن أداء الزكوة لأنه مأمور به فبصدد وعليه نفي الحسن

وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا بيان ان
الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا لعينه
او لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد
يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن
لم يؤمر به وايضا على العكس في الحسن لا لعينه ولا لجزئه لكن
يكون مأمورا به كالزكوة والصوم والحج وقد اتى به لكونه مأمورا به
فعلم فساد ما قال ان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها
بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به
فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة
والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه
لانه اتيان بالمأمور به حتى شرط فيه الاهلية الكاملة فان
العبادة يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي
بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى واما
الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا
المأمور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة
تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه
منفصل عن هذا المأمور به كما قلت قولي قائم بنفسه لان
الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا المأمور به
فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة

الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث
يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية
واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة
الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار لا يشرع الجهاد
وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان
المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب وهو
ان يكون الغير قائما بالمأمور به لا الضرب الاول وهو ان يكون
الغير منفصلا عن المأمور به شبيها بالقسم الاول وهو الحسن
لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب
وامثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن
في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى كما ان
الشيء في المفهوم غير الاول لكن في الخارج عينه وكما ان الحيوان
في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج
هو عينهما فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في
نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن
لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب
الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج والامر
المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في
نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول

والمأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره

اى الذى لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى فى نفسه
ويصرف عنه ان دل الدليل لان كمال الامر يقتضى كمال صفة
المامور به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر
المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فالامر الذى
ذكرنا للاباحة او الندب ناقص فى كونه امرا اذ اثبت هذا
وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اى لو لم يكن الشىء حسنا
لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل اى الذى هو للايجاب
مقتضيا للحسن الكامل لان الشىء لو لم يكن بحيث يكون
فى فعله مصلحة عظيمة وفى تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى
فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا عن تركه فالايجاب
يدل على كمال العناية بوجود المامور به وكمال العناية بوجود المامور به
يدل على كمال الحسن وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى فى نفسه
وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك
ايضا اشارة الى الحسن لمعنى فى نفسه بمعنى ان اتيان بالمامور به
وانما اخترت فى الاول لفظ يقتضى وفى الثانى يوجب لان
المعنى الاول مقتضى الامر والثانى موجب الامر والفرق بينهما
لا يخفى على اهل التحصيل فقال الشافعى الامر بالجمعة يوجب
صفة حسنها وانه لا يكون المشروع الاصلى فلا يجوز ظهر غير المعذور

غير المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور
بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب
قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا
باقامة الجمعة مقامه فى الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة
ولا فرق فى هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن الجمعة
تسقط عن المعذور رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور
فانتقض الظهر هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق
يقتضى ما ذكره والخلاف هنا فى امرين احدهما ان غير المعذور
اذا ادى الظهر فى البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز
عندنا ودليلنا فى المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى
الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا وعندنا ينتقض لان
الامر بالسعى يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة فى هذا اليوم
اقامة الجمعة مقام الظهر الذى هو اصل لكن هذا ساقط
عن المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور
فانتقض الظهر **فصل** التكليف بما لا يطاق غير جائز
خلافا للاشعرى لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع
فى الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده فى غيره اى عند الاشعرى
فى غير الممتنع لذاته كايمان ابى جهل وعندنا ليس هذا تكليفا

بالابطاق بناءً على ان لقدرة العبد تاثيراً في افعاله توسطاً
بين الجبر والقدر قد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل
التكليف بالمحال لازم على تقرير التوسط ايضاً لان العبد غير قادر
على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل
تكليفاً بالمحال قلنا لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف
بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى
الحركة اى الحالة المذكورة باجراء عادته والتكليف بالحركة بناءً
على قدرته على سببها الموصل اليها غالباً وهو القصد على ان علمه تعالى
بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان هذا جواب
عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى عالم في الازل ان ابا جهل
لا يؤمن اصلاً فان آمن ينقلب علم الله تعالى جهلاً وهو محال
فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفاً بالمحال فيجيب بان الله تعالى
علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه
لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اى عن ان يكون
مقدوراً ومختاراً له وعنده لا تاثير لها اى لقدرة العبد في افعاله
بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اى عدم جواز التكليف
بالابطاق ليس بناءً على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافاً
للمعتزلة بل بناءً على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة
شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك

قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيأتي الفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل المتاخر بل هو
ثابت اى نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما ياتي
والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به
المأمور من اداء المأمور به اى من غير حرج غالباً وانما قيدنا
بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة
وهي شرط لاداء كل واجب فضلاً من الله تعالى بدنياً كان او مالياً
فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعداً او مومياً معه
اى مع العجز ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل
التمكن فعلى هذا يتصل بقوله وهي شرط لاداء كل واجب
قال زفر رحمه الله لا يجب القضاء على من صار اهلاً للصلوة
في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة
قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض
اما ههنا فالغرض هو القضاء وقد وجد السبب فامكان
القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء
كمسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان
البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر
كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على ان القدرة التي
شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط

وقد وجدت هنا فأما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل
اى ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب
القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء وجود القدرة على الاداء
حاصل هنا لان القدرة التى تشترط لوجوب العبادات
متقدمة هى سلامة الالات والاسباب فقط وهى حاصلة
هنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل
لان القدرة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة
زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او نقول القضاء
ابتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما فى قضاء المسافر
والمريض الصوم ولا تشترط بقاء هذه القدرة اى الممكنة
لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها اى استمرارها
فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة ولم يحج
فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط
لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا
اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله
لان القدرة التى شرطنا متقدمة الحج والميسرة ما يوجب
اليسر على الاداء كالنماء فى الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء
الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا يجب الزكوة فى هلاك
النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد

يقتضي

نعم فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب
ان يشترط بقاء النصاب للوجوب فى البعض فلا يجب
بعد هلاك بعضه فى الباقى توجيه السؤال انكم شرطتم
بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط
لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب فى البعض
فينبغى ان لا يجب الزكوة فى الباقى اذا هلك بعض النصاب
فيجيب بان النصاب ما شترط لليسر بل للتمكن وفى هذا
الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب
ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء بل ليصير اهلا للاغناء
لقوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع
بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير
ولقوله تع فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد
العجز فى العمر لانه اذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالى
مع احتمال القدرة فى المستقبل اى يشترط القدرة المقارنة
للاداء كالاستطاعة مع الفعل اى القدرة التامة الحقيقية
التى تقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة فى
الكفارة قدرة كذلك اى مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة
ولا لاحقة وذا دليل اليسر اى اشتراط القدرة المقارنة
دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب الا يشترط

الا يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق
القدرة على الاعتاق فيجب الاعتاق ثم ان لم يبق القدرة يسقط
الاعتاق لانها لما لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد
وهو الشرط كما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة
فيشترط بقاؤها الا ان المال هنا غير متعين فلا يكون الاستهلاك
تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر وهو انه لا فرق
بين الزكوة والكفارة في انهما واجبان بالقدرة الميسرة
ينبغي ان لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط
الزكوة فاجاب بان المال غير متعين في الكفارة فلا يكون
الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة متعين لان الواجب
جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا
استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في
قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا
لانقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى امرا
لا يلزم منه ان يثبت يسرا آخر وهو بقاء النصاب
ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة
فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك
لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان
اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته

بل غايته ان لا يثبت يسر آخر انه المبين للصواب

فصل المأمور به نوعان هذا الفصل هو اصل للشرائع
قد تأسس عليه الاصول والفروع وان طالعت هذا
الموضع في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث
وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور
المطلقة والزكوة مطلق وموقت اما المطلق فعلى التراخي
لانه ان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة
وحيث عدمت يثبت التراخي لا ان الامر يدل عليه لان المراد
بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال
لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور
محتاج الى القرينة لا التراخي واما الموقت فاما ان يضيق
الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق
الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت
واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي وح اما ان يكون
الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان
وقسم آخر مشكل في ان يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة
فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت
لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة
في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت

بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة
اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص
الكامل الا ترى ان قوله المال لزيد منصرف الى الاختصاص بطريق الملك
ولو لم يمكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز
فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية
فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب
غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع ولتغيرها بتغيره
صحة وكراهة وفسادا ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان
التقديم عليه فان التقديم على الشرط اي التقديم على شرط وجوب
الاداء صحيح كالزكوة قبل الحول بحققه اي تحقق كون الوقت
سببا للوجوب ان الوقت ان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى
بمعنى انه تعالى رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك
على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة
الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار
في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث
قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب
عليه كذا واثره وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف
الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت لما بين ان الوقت
سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب لا وجوب الاداء

نفس الوجوب

لاوجوب الاداء سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب
القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا اي الشيء الظاهر
وهو الوقت سببا لها اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ
لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء
وهو الوقت فيكون لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف
بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من
سبق حق في ذمته فان المشتري شيئا يثبت الثمن في الذمة وثبوت
الثمن في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة
بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم
والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين
فلان خطاب من لا يفهم لغو وفي الاخيرين فلانهما مخاطبان
بالصوم في ايام اخر ولا بد للقضاء من وجوب الاصل
فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب نفس
الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم
الخطاب لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية
فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما
ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب

لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة تكون نفس الوجوب
هي نفس وجوب الاداء فلا يبقى الفرق ولله در من ابدع الفرق
بينهما وما ادق نظره وما امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان
الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه انه لما حضر وقت
شريف كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت
لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب
السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة
فوجوب الاداء لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول
لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد
بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك
الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني
بادائها حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى
الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب
فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لابد له من ايقاع فلزوم ايقاع
الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب
الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم
حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل
وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان
السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا

واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال
وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البايع مالا على المشتري
تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب
فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان المال الوقت
سبب لنفس الوجوب اراد ان يذكر ان السبب ليس كل الوقت
بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله
اي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا فلا يخلو
اما ان يجب الصلوة في الوقت او بعده فان وجب في الوقت
يلزم التقدم على السبب لانه ان كان سببا فالم ينقض كل الوقت
لا يوجد السبب وان وجب بعد الوقت لزم الاداء بعد
الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا هذا معنى قوله
لانه ان وجب في الوقت تقدم على السبب وان لم يجب
فيه تاخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول
بدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخر اجماعا ولا الاخر والا
لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا
ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع
الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب
كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق
الملائمة بين الواجب والمؤدي لانه وجب ناقصا وقد اداه كما

كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل
لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه
كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان
النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها.
في هذه الاوقات والعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس
فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب
فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب فان قيل
يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى
ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت
فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء البناء ههنا ضد الابتداء
والمراد به ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي
اعترض في حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال
على الصلوة متعذر ولكن هذا اشكل بالفجر يعني ان شرع
في الفجر ومدها يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل
ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت
الكامل فالفساد المعترض في العصر اذا جعل عفوا ينبغي ان
يجعل عفوا في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا الاشكال
اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر ببالي عنه
جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان

فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت
الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب
على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب
اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله
على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل ولو لم يؤد فكل
الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل الى الجزء في الاداء
كان لضرورة وقد انتفت ههنا هذا البحث الذي ذكرناه وهو
ان بعض الوقت سبب انما هو الاداء اما ان لم يؤد في الوقت
ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل الدالة على سببية
الوقت تدل على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل
الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم التقدم على السبب
او تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في
القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال الا انا لا نقول انه اذا
لم يؤد في الوقت انتقل السببية من اول الوقت
الى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب
القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب
بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا ثم وجوب الاداء
يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن
يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن

ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا
ولا اختيار الا العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع
الشرايع وانما له الاتفاق فعلا لا تعيين فعلا كالخيار في الكفارات
ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب
فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت
بحيث لا يسع الا لهذا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان
التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق الوقت
ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما اصليا و
هو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال بناء
على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما
القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون
سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان اي نهار رمضان
شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به فان الصوم
مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك
عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت
داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد
منكم فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظايره كثيرة فانه
اذا كان الشيء خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر
غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا كذلك

وهنا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه من شاهد الشهر
فالشهود علة ولنسبة الصوم اليه ولتكرره به ولصحة الاداء فيه
للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا شرع فيه غيره فلهذا
يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا
اخر لان المشروع في هذا اليوم هذا الا غير اشارة الى الصوم
المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر
لكنه رخص بالفطر ونا لا يجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص
فيه لمصالح بدنه فمصالح دينه وقضاء دينه اولى وانما لم يشرع
للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وهنا لم يات اذ صام واجبا اخر
جواب عما قالا ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان
لا غير فنقول لا نم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا
بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نم ذلك ولان
وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان
فعلى الدليل الاول وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى
ان شرع كي النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب اخر انما
يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان
لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه صوم
القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب
اخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي اداء رمضان

وههنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية
فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعلى مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه يعرض
عن فرض الوقت بصريح نية النفل ما تصرف اطلاق النية منه الى الصوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز تركه الدليل الثاني بالكلية قلت
لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر
قلت في هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف منه ازدياد المرض فهو كالصحيح بلا خلاف
على ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او مؤول بالمريض الذي لا يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض

لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة
اليه كشعبان يقع عن النفل وههنا روايتان اي بناء على هذين التعليلين
في هذه المسئلة روايتان وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان
اذ لم يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن
رمضان لتعلق الرخصة بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
وصار كالصحيح وفي المسافر قد تعلقت بدليل العجز وهو السفر
فشرط الرخصة ثابت هنا قوله ظهر فوات الرخصة هذا الكلام
نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر
على الصوم فلا نم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وقال زفر
هذا ابتداء مسئلة ولا تعلق لها بالمريض والمسافر وهي انه لما صار الوقت
متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل الا يكون
حقا مستحقا لغيره على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق
المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير
بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك
الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان ولا قربة بدون القصد
وقال الشافعي لما كان منافعه على ملكه لا ان منافعه صارت
حقا لله تعالى جبرا لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة
قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا قول بموجب
العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي في فصله

في فصله انا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين
تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به
زيد ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر و
هو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا يبطل وبقي الاطلاق
وهو تعيين وقال الشافعي لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره
لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك
فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة و
فسادا فانه اذا افسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد
الكل فالنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة
المنفصلة عن فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب عن قوله
ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو
هو ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم
بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان
مستندا الى وقت الغصب حتى ان المتولد الغاصب المغصوبة
فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعي
يقول اذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد
لان الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه
اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم
متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت

صوم وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الآخر أنها لا تستند إذا
اعترضت النية بعد الزوال وكان في صوم القضاء فإذا لم تستند بقي البعض
بلا نية فيجب بأنا لا نقول إن النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم
بطريق الاستناد بل نقول إن النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا
فإن الأصل هو مقارنة العمل بالنية فإذا نوى في أول الليل فجعلها
الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وأيضا إذا كان الأكثر
مقرونا بالنية وللأكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا
فلهذا قال وتكون تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة في أول النهار
لأن الإمساك في أول النهار عادة الناس فيكفيها النية التقديرية
ولا نقول إن الجزء الأول من الصوم إذا خلا عن النية فسد و
شيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول
إن الجزء الأول لم يفسد بل حاله موقوفة إن وجد النية في الأكثر
علم أن النية التقديرية كانت موجودة في الأول والنية التقديرية
كافية في الجزء الأول لقصور العبادة فيه وإن لم توجد في الأكثر علم
أن التقديرية لم تكن في الأول على أنا نرجح بالكثرة لأن للأكثر حكم الكل
وهذا الترجيح الذي بالذات أولى من ترجيحه بالوصف على ما
يأتي في باب الترجيح إن شاء الله تعالى اعلم أنا نرجح البعض الذي
وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه بالكثرة والشافعي
يرجح على العكس بوصف العبادة فإن العبادة لا يصح بدونها

لا يصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد إلى البعض
الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف
العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الذي لم يوجد فيه
النية بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي لأنا نرجح بالأجزاء وترجيحه
بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة فإن قيل في التقديم
ضرورة فإن محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعرض
عليه المنافي كالاتصال قلنا وفي التأخير أيضا ضرورة كما في يوم
الشك لأن تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت
الضرورة وأيضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك أيضا إذا نسي النية
في الليل أو نام أو أغمي عليه ولأن صيانة الوقت الذي لا يدرك له أصلا
واجبة حتى إن الأداء مع النقصان أفضل من القضاء بدونه وعلى هذا
الوجه لا كفارة ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى اعلم أنه
أقام الدليل على صحة الصوم المنوي نهارا أولهما قوله لما صح
بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولأن صيانة الوقت والدليل
الثاني يشعر بأن الصوم المنوي نهارا إنما يصح ضرورة أن الصيانة
واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة إذا أفسده ومن حكم
أي من حكم هذا القسم وهو أن يكون الوقت معيارا للمؤدى
أن الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه أي ببعض
النهار خلافا للشافعي فإن عنده إذا نوى النفل من النهار يكون

يكون الصوم من زمان النية وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس
اي الجنس صوم رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة
وبنية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر
في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا
بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور
بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع
الا ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور واما القسم الثالث
فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء
وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت
فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر
المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون النية
التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعين الوقت فان تعين الوقت
يوجب كونه صائما وههنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية
في اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض
في رمضان فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه
الظرف لان افعاله لا يستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح حج
في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به
بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف يجب مضيقا
لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار

المعيار وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي هذا بناء
على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند
عامة مشايخنا رحمهم الله ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا بل هذه مسئلة
الحج مبتدأة فقال محمد لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان
كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف
لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة
حتى اذا ادرك القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف
قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة كما في
الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع
فيه النفل قلنا انما عيناه احتياطا احترازا عن الفوت وظهر
ذلك في حق الاثم اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين
بالعام الاول وانما عيناه احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا
التعيين في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك
الحج اثم لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة
التقصير والاثم بان ادرك الموقف ولم ينو حجة الاسلام بل نوى
النفل واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس بمعيار
لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم
فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال
ونحوه فان تطوع هذا جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت

وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض اتفاقا
عليه فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه
فحجر عليه اي اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت
نيته فبقيت النية المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاق
النية وبلا نية كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمي عليه قلنا
الحجر بفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق فعند دلالة
التعيين اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام
غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو
شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد
الرفقة دليل الامر بالمعاونة **فصل** هذا الفصل في ان
الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو غير مذكور في
اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته عن اصول الامام
شمس الائمة ذكر الامام السرخسي رحمه الله لا خلاف في ان الكفار
يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات
في حق المؤاخذة في الاخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الاية اعلم
ان الكفار يخاطبون بالثلثة الاول مطلقا اجماعا اما العبادات
فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الاخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو

وهو قوله اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين لانهم لو لم يجب
لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها
غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم تكن
معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان
هذا لا يضر لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب
عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا يتعلق
بقوله فكذا عند العراقيين لقوله عم ادعهم الى شهادة ان لا اله
الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات
الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة
فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض اما عند القائلين بان التعليق
بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا
فلعدم الدليل على الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية على ما مر في
فصل مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب و
ليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره
ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه
غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر اي الامام شمس الائمة ان علماءنا
لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم
على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض
بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي

فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي
مخاطب بها والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم
والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب ينعدم
بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه اى على الخطاب فاذا عدم
الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت
وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه
على ان الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم يخاطبون
بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرايع عندنا لانها غير داخلة في
الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف
فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما سقط القضاء عندنا
لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا
لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط
عنه بقوله تعالى ان ينتهوا الاية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله
ولان المؤدى انما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا
اسلم في الوقت يجب لا محالة اى فاذا احبط العمل ثم اسلم والوقت باق
يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله ولانهم
يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من
الايمان فقولهم انهم مخاطبون بالايمان فقط ثم لما ابطل الاستدلالات
المذكورة قال والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم

وهو انهم لا يخاطبون بالشرايع

بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة يبطل
وجوب اداء العبادات فصل والنهي اما عن الحسيات
كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط
والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع
فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا
يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري
اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول
في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجدا مع الخيار يحكم الشرع
بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي
فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غيره فهو ان كان
وصفا فكالاول لا ان كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول
وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهي
للقبح لعينه باطل اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما
اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء
لقبحه لان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات
يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا
لا غيره فقبح عين المنهي عنه اما القبح جميع اجزائه فالقبح لبعض...
داخل في القبح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه لا بغيره

او بعض اجزائه

الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فح يكون قبيحاً لغيره ثم

ذلك الغير ان كان وصفاً فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم

الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان

مجاوراً لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن

دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها

ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات

فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل

الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة

والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه

ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات

نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين

العبادات والمعاملات هو يقول لا صحة لها اي للشرعيات

شرعاً الا وان يكون مشروعة ولا يكون مشروعة مع نهي الشرع

عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي

يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبين

الشافعي في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي

القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلاً وعندنا يقتضي

القبح لغيره والصحة لاصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان

النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفاً فانه بط عند

جواب اذا

الشافعي وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ويسميه فاسدا

وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول وسيجيء هذا الخلاف في هذا الفصل

والدليلان المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون

التصرف باطلا قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا

فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل

عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات

يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى

اللغوي كاف ولا نم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي

فاجبت عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب المعنى اللغوي او الشرعي

والاول بط لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها

حتى لو اوجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الثاني

تحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم بدرهمين فههنا امران احدهما امر

لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قولهما بعت و

اشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي

المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول

يكون النهي عن الحسيات وح ان كان المفسدة التي نهي لاجلها

في نفس هذا الفعل من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا

لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا

القول وهو بيت هذا الدرهم بدرهمين وان كان المفسدة في

في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله
ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر الثاني يجب
امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه
لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون للقبح امر خارجي وايضا
اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له
الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن
البيع مثلا الاعم التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة
للعبد عليه فكيف يصح عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ
من الاهل مضافا الى المحل بوجدان البيع الشرعي قطعا فالقدرة
حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له
مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح
ان يكون منهيا عنه ثم يتبعه هذا النهي يكون التكلم
باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو
الاثر فاذا تكلم ثبت المعنى الموضوع له وهو الاثر الشرعي
ونظيره الطلاق في حالة الحيض ولان النهي يدل على كونه معصية
لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا باباحته
والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي قد ثبت
فيما معنى ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا قبل الامر والنهي
يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء

معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه يبطل المقتضي
وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا
اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المتخيل يحث فيثبت
على الوجه الذي ادعيناه وهو القبح لغيره والبعض سلموا ذلك
في المعاملات لا قلنا لا في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة
في الارض المغصوبة اعلم ان ابا الحسين البصري رحمه الله تعالى اخذ
في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي ياتي اما في العبادات
فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا
على ان النهي بسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة فانها
باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي فصحيحة لكن على صفة الكراهة
لانه لم يات بالمامور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين
لا ياتي به فانه لم يؤمر به فيجوز لاشتماله على المامور به ذاتا والمنهي عنه
عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد
والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها وانما قيدنا بقولنا ذاتا
وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا عنه
لذاته او مامورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما
الاول فلا لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه
وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء
القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للنص فيكون باطلا فلا يتحقق ... الكل

فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء
ولحد واما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا وان يكون
جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شئ من اجزائه قبيحا لعينه واما
الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن في نفسه
فلا يتأدى بما هو مامور به بالعرض لان هذا حسن لغيره
فلا يتأدى به المامور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى
به المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا
لا يتأدى به المامور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد
علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات
فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في جوابه المشروعات تحتمل
هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى
كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه
صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه او بمجاوره والكل واحد
فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح
لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي
القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي
للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره
يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره
فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا

عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط
فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارض على الاصلي و
عنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الاخر الذي
وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل
في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الا عند
الضرورة فالضرورة مقصورة على ما اذا دل الدليل على ان
النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل
على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان يجري النهي
على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل
بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل
في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا فيجري
على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على
ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح
الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء و
الشروط كافية لصحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء
من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن الضرورة فانه
هنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا
اي صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم
الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي نسميه

فلما لكن صح النذر به اي مع ان صوم الايام المنهية فلما يصح النذر به
لان طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض
عن ضيافة الله تعالى واما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح به
النذر لان النذر ذكره لا فعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل
وهو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد
في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتادى به
الكامل لا معيارها فلا يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف
الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث انه
سبب يجب الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتادى ناقصا كما في
الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتادى
ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه
بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد
بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم
عبادة مقدرة به فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد
الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في
الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب
قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل
يجب رفضه فان رفض لا يجب القضاء وان كان مجاورا يقتضي
كراهة عندنا وعنده هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان

ان كان وصفا له وانما قال عندنا وعنده لما مر ان على ابي الحسين
البصري النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل
يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلوة المغصوبة و
البيع وقت النداء اورد ههنا مثالين احدهما للعبادات
والاخر للمعاملات وان دل على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه
يبطل اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النهي
لغيره كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل
على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه قوله فيكون قبيحا
تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه
لعينه لانهما متلازمان الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من
الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول
من الماء وفي الحديث نهى النبي عم عن بيع المضامين والملاقيح
فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع
فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون
النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية
والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء
الحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا
الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه
الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق

على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء
على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان
الصلوة للصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما
الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم
نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم ايام المنهية اعراض عن ضيافة
واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن
لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا
مقصود اصلي فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم واما المجاور
فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء
كا يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد
الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس اذا اجرى البيع في حالة
السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل
السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون السفر المعصية كما اذا
قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس
بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع
لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول
على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط
في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد
ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فان

فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل
فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان
كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد
ولكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو
كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد واما
البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع
لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع وسيلة فيجري مجرى
الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال
متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد
الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف
ولانه اعراض عن ضيافة الله وهذا وصف واما الصلوة في الارض
المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم
من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير
وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت
تلك المفاسدة واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره ووقع
بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح
بغير شهود لانه منفي بقوله عم لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا
لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد الاشكال وهو انه لما كان باطلا
ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد واجاب بقوله وانما

بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح فانتفاء حل الاستمتاع حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره في المآل اعني بعد زوال هذه العوارض اه

وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح

وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ولانه عطف على قوله لانه منفي
وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع لانه
قد شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد
اي انا نسلم ان النكاح منهي عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف
ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه
ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك
لا للحل بدليل شرعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل
الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل
النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبيح لعينه لا يفيد حكما
شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب
واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة
ثم ورد على هذا الاشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات
لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار
يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم الطلاق
في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام
في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه
فحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل
على انه قبيح لمجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا
في ان المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب والظهار

يعني بان الظهار وهو السبب لا يطلب الكفارة بل للزجر عن اتيان الظهار

والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر
قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل
في ايجاب الحرمة ثم تتعدى منه الى الاطراف والاسباب وتقريره ان
الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد
يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى
اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النساء وتتعدى ايضا الى الاسباب
اي الولد بحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد
في ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة
وسبب الولد هو الوطي ودواعيه فجعلناها موجبة بحرمة المصاهرة
لا ذاتا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة الاصل
والاصل هو الولد لا يوصف بالحرمة اي لما جعل الوطي موجبا لحرمة
المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر في الخلف
صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء
لا يعتبر صفاته بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فههنا
لا يعتبر صفات الوطي وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف
بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا بحكم شرعي
وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد هذا
جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب
لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب بناء على

بناءً على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب
عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل منه
في ملك شخص واحد وهو لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال
وهو ان يقول لا نم ان اجتماع البدل والمبدل لا يجوز في ملك شخص
واحد فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر
لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن
ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب
ضرورة لئلا يبطل حقه اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب
منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في
ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية
ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو في مقابلة ملك اليد فلما كان
ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور
ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما نهي لعصمة
اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال
فسقط النهي في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى يكونوا آثما
مؤاخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاورة
على ما بينا من قبل وصل اختلفوا في الامر والنهي هل
لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر
يحرم وان فوت عدمه بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي

فالامر يقتضي كراهية ضده والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بالشيء
فضد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما
وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهي عن الشيء فعدم ضده
ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوته
ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض
بين ضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما
توجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث
يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا
لم يفوت المقصود نقول بكراهيته وكونه سنة ملاحظة لظاهر الامر
والنهي فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهية ومشابهة المامور به
توجب الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن
وهو نهي النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي
حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف
لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان
الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام اذا قعد ثم قام
لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار
والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف لانه
لا يفوت المقصود حتى ان اعادة على الطاهر يجوز وعندهما يفسد
لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض اداؤه فيصير ضده مفوتا هذه

تفريعات على ما ذكر من الاصل وبعد احكام الاصل معرفة هذه
الفروع يكون سهلا انه المستهل لكل عسير الركن الثاني في
السنة وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله
والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب
كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهي ثابتة هنا
ايضا فلا نشتغل بها وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول
عليه السلام فنبحث في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع
وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن
فصل في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون رواته في كل
قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم
وعدالتهم وتباين اماكنهم او تصير كذلك بعد القرن الاول
او لا تصير بل رواته آحاد والاول متواتر والثاني مشهور و
الثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر
والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع
تباين هممهم وطباعهم واماكنهم مما يستحيل عقلا والثاني
يوجب علم طمأنينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا
لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس بيقين كما اذا رأى قوما
جلسوا للمأتم يقع له العلم عن غفلة عن التأمل لانه يمكن
المواضعة بناء على انه آحاد الاصل وانما يوجب اي الخبر المشهور

اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمأنينة القلب لانه
وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عم
منزهون عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر
فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع
الشرائط التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل
وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا
عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل
الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما
ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على الواحد فصاعدا والرسول عم
قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة
وارسل الافراد الى الآفاق والخبار في احكام الآخرة لا توجب
الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب
وبالعدالة يترجح الصدق ولنا هذه الدلائل لكن لا نم انه
لا عمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين
والاحاديث في احكام الآخرة منها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك
وكل يوجب ما ذكرنا ولانها توجب عقد القلب وهو عمل
فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا
باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقاديات كذلك

فصل الراوي إما معروف الرواية وإما مجهول أي لم يعرف
الا بحديث او حديثين والمعروف إما أن يكون معروفا
بالفقه والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة أي عبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهم وزيد
ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم وحديثه يقبل
وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك ان القياس مقدم
عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس
العلة محتملة وهي الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علة لكن
يمكن ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر او بالرواية
فقط كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس
قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه ان خالف
جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب
الرأي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا
قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخل شبهة
زائدة يخلو عنها القياس وذلك كحديث المصراة وهو ما
روي انه من اشترى شاة فوجدها محفلة بخير النظرين الى ثلثة
ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا
من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها
المشتري كثيرة اللبن فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح
من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان او القيمة حكم
ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه
السلف وشهدوا بصحة الحديث صار مثل المعروف
بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت
عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض
مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل
بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة ولم يسم لها مهرا و
ما دخل بها فقضى النبي عم بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود
ورده علي رضي الله عنهما وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال
على عقبيه قال شمس الائمة الكردري اي من عادة العرب
الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان
قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا
طعن من علي وقد روى عنه الثقات كابن مسعود و
علقمة ومسروق وغيرهم وعملنا به لما وافق القياس عندنا
فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به
الشافعي لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر
لا نعمل به كحديث فاطمة رض بنت قيس انه عم لم يجعل لها نفقة
ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة
رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة

لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى
ابن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما
حيث قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ رضي الله عنه في القياس
مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى [illegible]
واراد بالسنة ما قال عمر سمعت رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم انه قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت
في العدة وانه لم يظهر حديثه في السلف يجوز العمل في زمان ابي
حنيفة اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب
قال عليه السلام خير القرون القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة
رضي الله تعالى عنهم والثاني التابعون والثالث تبع التابعين
اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا صح عنده
القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا لاختلاف العهد

فصل في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط
والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر
بالبلوغ على ما ياتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما
الضبط فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه
ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم
الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع

حق السماع احترازا ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر
من الكلام ويخفى على المتكلم لهجومه لبعيده وهو يزدري بنفسه
فلا يستعيده وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع في
قوله وشرطنا حق السماع هنا لا في القرآن لان المعتبر في نقله
نظمه فلهذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل
بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى
وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب ايضا عطف على ذلك
احترازا عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبة بعض ما
القي اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات
دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون
الا في النبي عم فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين
والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب
كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من
ابتلى بشيء منها من غير اصرار فتام العدالة فشهادة المستور
وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة النبي
عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطنا
وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين
الاسلام تعصبا فيرد قوله في اموره وهو التصديق والاقرار
وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان

بان يصف الله تعالى كما هو الآن فى اعتباره على سبيل التفصيل
حرجاً فيكفى الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبى عليه الصلوة
والسلام فلهذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا
وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه اى لاجل ان الاجمال كاف بناء على
ان الحرج مدفوع فى الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس
المراد بالاستيصاف ان تسأل عن صفات الله تعالى او تسأل عن الايمان
ما هو فان هذا بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد
العلماء يعلمون صفات الله تعالى بل المراد ان تذكر صفات الله تعالى
التى يجب ان يعرفها المؤمنون وتسأله اهو كذلك اى اتشهد
ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه
وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبت
هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبداً او امراة
او محدوداً فى قذف تائباً بخلاف الشهادة فى حقوق الناس
فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والولاية كاملة تنعدم
بالرق وتقصر بالانوثة فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد
والقاضى على المشهود عليه والمقضى عليه الا ترى ان الشاهد
يلزم المشهود عليه شيئاً وهذا اى الاخبار بالحديث ليس
من باب الولاية فانه لا يلزمه اى الناقل لا يلزم المنقول اليه
شيئاً بل يلزم بالتزامه اى يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه

التزامه الشرائع ولانه يلزمه اولاً ثم يتعدى منه الى الغير
اى الحكم يلزم الحكم الناقل اولاً ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول
اليه ولا تشترط لمثله الولاية كما فى الشهادة بهلال رمضان فان
الصوم يلزم الشاهد اولاً ثم يتعدى منه الى الغير تبعاً فلا يكون
ولاية على الغير اى ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ
ليس هو الزاماً على الغير قصداً فلهذا يقبل من العبد والمراة
الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة ابداً من تمام الحد هذا
بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود فى القذف اذا تاب
وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته
غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابداً فبعد التوبة لا يقبل شهادتهم وان كانوا عدولاً لكن
يقبل حديثهم بناء على عدالتهم وقد ثبت من اصحابه رضى الله
عنه قبول الحديث عن الاعمى والمراة كعائشة رضى الله تعالى عنها
وهو عم قبل خبر بريرة وسلمان فصل فى الانقطاع اى
انقطاع الحديث عن الرسول عم وهو ظاهر وباطن
اما الظاهر فكالارسال الارسال عدم الاسناد وهو ان
يقول الراوى قال رسول الله صلعم من غير ان يذكر الاسناد
والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عم
والمرسل منقطع عن رسول الله صلعم من حيث الظاهر

يعنى تركه الراوى والسطة واحدة بين الراويين

لتقدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لامن حيث الباطن يليه
للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل فمرسل الصحابي
مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث
والثالث لايقبل عند الشافعي الا ان يثبت اتصاله من طريق
اخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لاني وجدتها مسانيد
للجهل بصفات الراوي التي بها يصح الرواية وهذا دليل على
قوله لايقبل عند الشافعي ويقبل عندنا وعند مالك وهو
فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثه
سمعناه من رسول الله صلعم وانما حدثنا عنه لكنا لانكذب
ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لايظن به الكذب فلان لايظن
على الرسول اولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد
وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله ولا بأس
بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لايتهم بالغفلة عن حال من
سكت عنه الا ترى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل
ولا يعزم مالم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل
عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان
الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده
مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن
فاما بالمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة

بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى بالنصب
اي كمعارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله لكونه مفعولا
المعارضة اسكنوهن اما في السكنى فظاهر واما في النفقة
فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل على قراءة ابن مسعود عندنا وهي
وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين
المدعي قوله تعالى بالنصب ايضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة التي
تأتي واستشهدوا شهيدين الآية وعند عدم الرجلين اوجب
رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم
دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء
لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد
الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على ان النساء
ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط
ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية رض
كحديث المصراة قوله تعالى فاعتدوا وانما يرد لتقدم الكتاب
حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد
ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه وانما يعارضه الخبر
المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عم البينة على المدعي
الحديث وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو
التمر يعارض قوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله عم جيدها ورديها

سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم
تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا
فانما يجوز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل
يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان
في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عم جيدها
ورديها سواء ولدفع هذه الشبهة صرح بجازت قوله عم جيدها
ورديها سواء وإما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية
فانه لو كان لخفاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل فان قيل
جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة قلت امثال هذا
الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عم او على ترك الصحابة
رض التبليغ الواجب عليهم فتكون معارضة اولدلائل تدل على
عدالتهم او تكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر
وفي المتن اشارة الى هذا وإما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني وهو
الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن
على قسمين الاول ان يكون منقطعا لسبب كونه معارضا والثاني
ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه
اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او يكون شاذا
في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة

لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني
من الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا
لوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول
فلقوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف
فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله تعالى
فانه ليس حديث الرسول عم وانما هو مفترى وكذلك كل حديث
يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عم لان الادلة الشرعية
لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما
القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها
في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال فكخبر المستور
الا في الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف
على خبر المستور والمعتوه وسياتي معناه في فصل العوارض و
الصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ
والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطا والتزوير
وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم لانتفاء الشرائط المذكورة
اي لاشتراط الشرائط المذكورة في الراوي **فصل**
في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر وهو اما حقوق الله
وهي اما العبادات او العقوبات والاولى تثبت بخبر الواحد

شرائط الراوي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام

بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء
ونجاسته فكذا اي يثبت باخبار الواحد بالشرائط المذكورة
اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل
خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله لكن اذا اخبر بها الفاسق
او المستور يتحرى لان هذا اشارة الى الاخبار عن طهارة الماء
ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر
الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء
فلو شرط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور
ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث
فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول
الفسقة في الاحاديث فلا اعتبار بحديثهم اصلا واما اخبار
الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا اي لا يقبل في
الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت
الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فانه يجب فيه
والثاني اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف اي تثبت بخبر الواحد
بالشرائط المذكورة لانه يفيد من العلم ما يصلح به العمل في
الحدود كالبينات ولانه تثبت العقوبات بدلالة النص
والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت
بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع

قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى
فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه
المرتبة وعندنا لا لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها
وانما تثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا تثبت
العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد
فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه
شبهة والحد يندرئ بها لكن انما تثبت العقوبات
بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها برواية الواحد على
البينة واما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد
بالشرائط واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان
فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية فلا يقبل
شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان حتى لا يشترط
العدد في كل موضع لا يمكن عرفا كشهادة القابلة مع سائر شرائط
الرواية صيانة لحقوق العباد لان فيه معنى الالزام فيحتاج
الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اي له
حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس
فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه
ذلك كالودائع والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التمييز
دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام

لاالزام فيه وللضرورة اللازمة هنا فان اشتراط العدالة فى هذه الامور
غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال
والعدول الثقات لاينصبون دائما للمعاملات الخبيسة لاسيما
لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازم لان العمل
بالاصل ممكن فانه قد سبق فى هذا الفصل فى الطهارة والنجاسة
ان امر لايستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة
حاصلة فى قبول خبر غير العدول فى الطهارة والنجاسة لكن نذكر
ههنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما
فى المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدول ثمة
مطلقا بل مع انضمام التحرى وقبل هنا مطلقا وما فيه الزام من
دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله فى المستقبل
وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف فى حقه وحجر المأذون
وفسخ الشركة كما ذكرنا فى عزل الوكيل وانكاح الولى البكر البالغة
فانه من حيث انه لايمكن لها التزوج فى المستقبل على تقدير نفاذ
هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح
ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد
غير العدل وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد
وجود ساير الشرائط انما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين
الفضولى لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل

على ان المتعارف لايشترط فى الخبر بالوكالة والاذن ونحوها العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او مأذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث لهذه المعاملات او لاضافة الغير بانه وكيل فى ذلك وظاهر عبارة البعض بعثه اليه وكيله او غلامه شخص بالقسم الثانى حيث يقولون لما يجد المتبع شرائط

ای کتاب الطالب الكتاب المحدث

والمرسل فينقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من
العدالة ونحوها فى الوكيل والرسول بخلاف الفضولى وايضا
قلما يتطرق الكذب فى الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلنى
فلان وارسلنى اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة
من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور
الكذب ولزوم الضرر فى الاولين اشد وقوله رعاية للشبهين
اى شبه الالزام وعدم الالزام **فصل** فى كيفية السماع و
الضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة فى الباب وهو اما بان
يقرأ المحدث عليك او بان تقرأه عليه فيقول اهو كما قرأت
فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول عم وقال
ابو حنيفة كان ذلك احق منه عم فانه كان مأمونا عن السهو اما
فى غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ
التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لايكون المحافظة
الا منه واما الكتاب والرسالة فقام مقام الخطاب فان تبليغ
الرسول عم كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار فى الاولين
ان يقول حدثنا وفى الاخيرين اخبرنا واما الرخصة وهى الاجازة
والمناولة فان كان عالما بما فى الكتاب تجوز فالمستحب ان يقول
اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لايجوز عند ابى حنيفة
ومحمد رحمهما الله خلافا لابى يوسف كما فى كتاب القاضى الى القاضى

فصل فى كيفية السماع فهو الاجازة بان يقول له اجزت لك
ان تروى عنى هذا الكتاب او جميع مسموعاتى او مقروآتى و
نحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده و
يقول اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب ولا يكتفى بمجرد اعطاء
الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لايجد
راغبا الى السماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن و
انقطاعها فلهذا كانت رخصة

اما الكتاب فعلى رسم الكتب من العنوان والتوقيع ويذكر فيه حدثنى
فلان عن فلان الى ان قال عن رسول الله ويذكر متن الحديث ثم يقول
اذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد واما الرسالة
فان يرسل اليه رسولا بان فلانا اخبره الى آخره منصور

بان يقول له اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب او جميع مسموعاتى
او مقروآتى ونحو ذلك

والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك
ان تروى عنى هذا الكتاب ولا يكفى مجرد اعطاء هذا الكتاب
وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لايجد راغبا الى السماع
جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلهذا
كانت رخصة

لهما ان امر السنة امر عظيم مما لا تساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم
فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم و... هذا امر
يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى
وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة
في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا راى الخط
تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد
التذكر والاول حجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني
لا يقبل عند ابي حنيفة اصلا وعند ابي يوسف ان كان تحت يده يقبل
في الاحاديث وديوان القضاء للامن عن التزوير وان لم يكن في يده
لا يعمل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان بخط معروف
لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى
ان كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد يقبل ايضا في الصكوك اذا علم
بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف
في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما
الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة
تامة يقبل وغير مضموم لا المراد من النسبة التامة ان يذكر الاب والجد
واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله
عليه الصلوة والسلام نضر الله امرأ اي نعم الله سمع منا مقالة فوعاها
واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء

يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عم اولى لكن
اذا انضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في
ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم
باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة
يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او
من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي في المشترك ان امكن
التاويل فتاويله لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث اي المجمل
والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم
لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره فصل
في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول اما بان عمل
بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رض ايما
امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها
ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رضي الله عنهما
في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر رضي الله
عنه سنين فلم ار رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل
بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل ببعض
محتملاته فانه رد منه للباقي بطريق التاويل لا الجرح كحديث ابن
عباس رض من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما
بان انكرها صريحا كحديث عائشة رض ايما امراة نكحت

رواه سليمان بن موسى عن الزهري عن عائشة وقد انكر الزهري
لا يكون جرحا عند محمد لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي عم
صلى احدى العشائين فسلم على راس ركعتين فقام ذو اليدين
فقال لرسول الله عم اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال عم كل ذلك
لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر
وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام و
صلى ركعتين فقبل روايتهما عنه مع انكاره ومن ذهب الى ان
كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة
ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون
جرحا عند ابي يوسف لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت
فتمعكت الخ ولم يقبله عمر قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت
في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عم فقال اما كان يكفيك
ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبله قول عمار رض يقال تمعكت الدابة
في التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحك
حضور عمر رض في تلك القصة لقبله عمر لعدالة عمار فالمانع من القبول
ان عمارا حكى حضور عمر ولم يتذكر ذلك فبالاولى اذا انقل عن رجل حديث
وهو لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق
كنت مع عبد الله بن مسعود رض وابي موسى فقال ابو موسى
الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله عم بعثني انا وانت

انا وانت فاجنبت فتمعكت الصعيد فاتينا رسول الله
فاخبرناه فقال اما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه
واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا
فرع خلافهما في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا فلم يذكر
القاضي والثاني ان كان من الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء يكون
جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر
وعلي رضي الله عنهما ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل
الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على
من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء
عنه وان كان من ائمة الحديث فان كان مجملا لا يقبل وان كان
مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن
من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا
فلا وما ليس بطعن شرعا مذكور في اصول البزدوي فان
اردت فعليك بالمطالعة **فصل** في افعاله عم
منها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير
المقتدى به وهو اما المخصوص به او زلة وهي فعل من الصغائر يفعله
من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها فبفعله المطلق
يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة
الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى

لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وطريقته وعند الكرخي

يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون

مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا لانه عم بعث ليقتدى

باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم عم انى جاعلك للناس اماما

وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر فصل فى الوحى وهو

ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع

فى سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثانى

ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس

نفث فى روعى ان نفسا لن تموت الحديث حتى تستكمل رزقها

فاتقوا الله واجملوا فى الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر

الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور

من عنده كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك

حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره

واما الباطن فما ينال بالرأى والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض

حظه عم الوحى الظاهر لا غير واما الرأى وهو المحتمل للخطأ فيكون لغيره

للعجز عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى وعند البعض له العمل

بهما والمختار عندنا انه مأمور بانتظار الوحى ثم العمل بالرأى بعد انقضاء

مدة الانتظار لقوله فاعتبروا ولحكم داود وسليمان عليهما السلام

بالرأى فى نفش غنم القوم نفشت الابل والغنم تنفش اى رعت ليلا

فاعتبروا يا اولى الابصار الآية

ليلا بلا راع وروى ان غنم قوم وقعت ليلا فى زرع جماعة فافسدته

فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم داود عم بالغنم لصاحب الحرث

فقال سليمان عم وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق

بالفريقين فقال ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون

بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاء يقومون

عليه حتى يعود كهيئة يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عم

القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود

ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجنى عليه كما فى العبد الجانى

واما وجه حكومة سليمان عم انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما

فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك

عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل فى الحرث حتى

يزول الضرر والنقصان ولقوله عم ارايت لو كان على ابيك

دين فقضيته الحديث روى ان الخثعمية قالت يا رسول الله

ان فريضة الحج ادركت ابى شيخا كبيرا لا يستطيع

ان يستمسك على الراحلة افيجزئنى ان احج عنه فقال عم ارايت

لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم

قال فدين الله تعالى احق ان يقبل وقوله عم ارايت لو تمضمضت

الحديث روى ان عمر رض سأل النبى عم عن قبلة الصائم فقال

ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل فى الحديثين

انه عليه السلام علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقا له
ليكون اقرب الى فهم السامع ولانه اسبق الناس في العلم به
وانه يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النص المراد بها
العلل واذا وضح له لزمه العمل ولانه شاور اصحابه في سائر الحوادث
عند عدم النص فاخذ اسارى بدر براي ابي بكر رض روى ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اتى يوم البدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه
وعقيل ابن عم ابي طالب فاستشار ابا بكر رض فيهم فقال قومك
واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية يتقوى بها
اصحابك وقال عمر رض كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب
اعناقهم فان هولاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن
عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسب له
فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله براي ابي بكر وكان ذلك
هو الراي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ
وهو انه لا يعاقب احد بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد لانهم
نظروا الى ان استبقائهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم
يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام
واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم ولما نزل هذه الاية قال عم
لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر رض ولهذه الاية تاويل آخر يذكر

يذكر في باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى ومثل ذلك كثير ام مثل ما
اخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم براي اصحابه كثير وبعض ذلك
مذكور في اصول البزدوي من ما روى ان رسول الله صلعم اراد
يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام
سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا
وطاعة وان كان عن راي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم
في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين وكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة الا
بشرا او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم
الا السيف وقال عم اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة
فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا
للصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف واجتهاده عم لا يحتمل
القرار على الخطا لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه
لا يحتمل الخطا لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي الوحي
الباطن وهو القياس يحتمل الخطا في حالة الابتدا لكن لا يحتمل
على الخطا فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطا
اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجو
نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة تعمل بالراي لما ذكر في
هذا الفصل انه عم مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد
بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهو يرجو

لايجب لانه مالم يرفعه لايحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر
المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار و
لان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد
البردعي يجب لقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
واقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رض ولان اكثر اقوالهم
مسموع من حضرة الرسالة عم وان اجتهدوا فرأيهم اصوب
لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة
صحبة النبي عم وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما
لايدرك بالقياس لانه لاوجه له الا السماع او الكذب
والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور
والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا اي
الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم وناخذ بقولهم وفي البعض اي
في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد ونجتهد
كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قولهم اصحابي
كالنجوم وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء
واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عنده
عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف
عليا رضي ورد شهادة الحسن وكان مذهب علي رضي الله قبول
شهادة الولد لوالده وابن عباس رض رجع الى فتوى مسروق

ما يرجو نزوله والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد
وما يستند اليه وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا لا نطقا
عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول
لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى **فصل** في شرايع من قبلنا
هي تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى
فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض
لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرايع
الماضية الخصوص الا بدليل كما كان في المكان وما ذكروا وهو
قوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه فذلك
في اصول الدين وعند البعض تلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى
ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والارث يصير ملكا للوارث
مخصوصا به فنعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عم ولقوله عم
لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول
بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم و
المذهب عندنا هذا لكن لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف
شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار **فصل**
في تقليد الصحابي يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين
ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما
وهو ما لا يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي لا يجب

في النذر بذبح الولد وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل اذ هي
الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة **باب** البيان
بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو بالمنطوق او غيره
الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم
له كالمدة والثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه
الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول
ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال
او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير
بيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير
لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما
سبق ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف
بما لا يطاق وهل يجوز تأخيره عن وقت الخطاب فبيان التقرير والتفسير
يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان
التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس رض لقوله عم فليكفر عن يمينه
الحديث جاء بروايتين احديهما من حلف على يمين ورأى غيرها
خيرا منها فليكفر ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي
هو خير ثم ليكفر عن يمينه والتمسك لنا ان النبي عم اوجب الكفارة
ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجب الكفارة اصلا لجواز ان يقول
متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه ويجب الكفارة وطريقه

وطريقه انه لما جاء في كتاب الله وجب حمله على وجه لا يلزم منه التناقض
فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الاخر فيصير المجموع كلاما واحدا
كما ذكرنا في الشرط اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام
واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره واختلف
في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يصح متراخيا
وعندنا لا بل يكون نسخا اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون
نسخا له قصة البقرة اي قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة
تعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة
وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب
نقل انه لما نزل هذه الاية قال ابن الزبعرى لرسول الله صلعم انت
قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا
المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال بل عبدوا الشياطين
التي امرتهم بذلك فانزل الله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة خصتا
متراخيا اي خص الايتان تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى واهلك
وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله بقوله تعالى ليس من اهلك
وبقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة

اى بقرة نتاجها ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان
من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن المستثنى بقوله
الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء
متصل وقوله تعالى ليس من اهلك اى من اهلك الذى لم يسبق عليه
القول وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل
لا يخلو اما ان يراد به الاهل او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول
الابن لانه كافر فالاستثناء وهو الا من سبق عليه القول على هذا
منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون مخصصا لعدم تناول
الاهل الابن الكافر وان اريد الثانى اى الاهل قرابة يتناول الابن
لكن المستثنى الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء
لا بالتخصيص المتراخى فقوله انه ليس من اهلك اى من اهل الذى
لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك
الكفار وقوله تعالى وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم
حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده تعنتا بالمجاز او التغليب
فقال ان الذين سبقت لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كل ما
هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا
فى التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير
لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان
ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا

وعندنا قطعى فى الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبه اقول
لا فرق عند الشافعى بين التخصيص والاستثناء بناء على ان
العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن
الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل
فيجوز فيه التراخى وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا

فصل فى الاستثناء وهو مشتق من الثنى يقال ثنى
عنان فرسه اذا منعه عن المضى فى الصوب الذى متوجه اليه اعلم
ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع وعرفوا
كلا منهما بما يجب تعريفه به لكنى لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقى
هو المتصل واما المنقطع فيسمى بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع
قسما منه لكن اوردته فى ذنابة الاستثناء الحقيقى هو المنع عن دخول
بعض ما يتناوله صدر الكلام فى حكمه اى فى حكم صدر الكلام
وفى متعلق بالدخول فقوله بعض ما يتناوله ليخرج الاستثناء المستوفى
بالا واخواتها متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا
تعريف تفردت به وهو اجود من سائر التعريفات لان من قال
هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون
بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع فى كلام الله تعالى او قبل الحكم كذلك
وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل فى حكم
صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم واما المستثنى داخل فى صدر الكلام

من حيث التناول اى من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام
وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء
باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه لخراج
ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا و
هو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اولى قالوا
هو بيان تغيير لانه يغير موجب الصدر اذ لولاه لشمل الكل
ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض
بخلاف فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله
ففي قوله له على عشرة الا ثلثة لا يخلو ان اطلق العشرة على
السبعة ثم قوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال له على
ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما يبين
ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في
البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على
هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص
كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو
ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص
وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الخ هو ما قال
مشايخنا ان الاستثناء عندنا نفى يمنع الحكم بطريق المعارضة
مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا

مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة
هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عما ان الالف اسم علم للعدد المعين
لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى سعمائة الفا بخلاف
دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا
على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول
من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة على
عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر و
انكار بعد الاقرار ولا اظنه مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي
او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل
ثلثة مذاهب فعلى هذين اى على المذهبين الاخيرين يكون
الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اى المستثنى
ففي قوله له على عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة
والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة
فقال له على سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا
اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة
فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة
قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم
يكون بالسبعة اى يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة لا بالنفي
ولا بالاثبات الا ان على المذهب الاخير يكون نفيا اذا كان المستثنى منه

عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف
كانه قال جاءني غير زيد لا جمع بين المذهب الثاني والثالث
وان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما
وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله
له علي عشرة الا ثلثة فهو كقوله له علي سبعة فيكون الاستثناء
في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص
بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي كجاءني القوم الا
زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون
الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف
في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا
المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة
وعلى المذهب الثاني اكد من هذا المذهب الثاني هو ان المراد
بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا
المذهب اكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر
من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداه لان ذكر المجموع
اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى
خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول على المذهب
الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير
يكون كالتخصيص بالعلم والوصف ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما

عداها عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم
وعلى المذهب الثاني يكون اكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى
تكون بالاشارة لا بالمنطوق فاحجته اي حجة المذهب الاول ان وجود التكلم
مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص فاما انعدام التكلم الموجود
فلا ولاجماعهم اي اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم
مع عدم حكمه في البعض شائع على انه من النفي اثبات وبالعكس
وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان
المراد البعض يلزم استثناء النصف في اشتريت الجارية الا النصف
او التسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول
واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا اوردته
على طريق الاشكال وبينت فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة
سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف
يكون المراد بالجارية النصف فان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية
فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف
المستثنى نصف ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف
هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا
بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع
مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب
الذي خطر ببالي هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض

هو البعض لان المتناول هو البعض ثم هو مستثنى من المتناول

لا من المراد اى الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول

المتناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون الاستثناء

النصف من الكل والجواب اى عن الدليل على المذهب الاول

ان العشرة هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه

فى البعض شايع لفظ خاص بالعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز

ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صح مجازا

فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفى وبالعكس مجاز والمراد

انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقولهم

لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا

يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة

ولان الاستثناء متعلق لكل فرد وقولهم هو من الاثبات نفى جواب

عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه انما على المستثنى وانما حملنا

قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين

المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالاثبات ووجه المجاز

اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص

من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله لا صلوة الا بطهور تكلم

بالباقى بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا واثباتا

حتى صلوة ملصقة بطهور ثابتة فالجملة الاثباتية نكرة موصوفة

وهى عامة لعموم الصفة على ما ذكرنا عليه فى فصل العام فصار

فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط

الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجودا لا يجوز الصلوة وايضا

صدر الكلام يوجب السلب الكلى اى كل واحد واحد من افراد

الصلوة غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد

والاستثناء يكون من النفى اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد

واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوة

غير جائزة فى حال الا فى اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد

واحد من الصلوة جائزة فى حال اقترانها بالطهور فان قيل قوله

لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم فى فصل العام

ان النكرة الموصوفة عامة بعموم الصفة واوردتم للمثال لا اجالس

الا رجلا عالما له ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة الا بطهور عام

فى زعمكم فيلزم عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة

بطهور جائزة والثانى انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفى اثباتا

وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا

فان كان الاستثناء من النفى اثباتا يصير كقوله بعض صلوة بطهور

جائزة وهذا حق قلت للمستثنى فى كلتا الصورتين اى

فى قوله لا اجالس الا رجلا عالما فقوله لا صلوة الا بطهور عام

عندنا والاستثناء ليس من النفى اثباتا فى كليهما لكن فى قوله

لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل فى الحلف شئ من افراد العالم

ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة
كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله
لا صلوة الا بطهور فليس محكوما عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه
بالجواز عندنا فلو سلم فلا يلزم شيء من الفساد علينا بل على من يقول
ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا نجيء في باب القياس ان
الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة
الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا يجوز فلو كان
الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة
الاثباتية فتعم بعموم العلة وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا
خطأ هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا متعمدا لا انه كان له ان يقتل
خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل
بالخطأ لانه جناية الحرمة بالله فيه بناء على ترك التروي ولهذا يجب
فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجب الكفارة وهذا دليل
تفردت بايراده وهذا اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية
حملوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن
الاصل هو المتصل واما كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا
لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا
اشركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم
منه وجوده تعالى اشارة على الثاني اي على المذهب الثاني وهو
ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي واما قلنا ان وجوده تعالى

ان وجوده تعالى ثابت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله
ثم اخرج الله ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان حكم المستثنى
خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على الاخير على المذهب
الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فعلى هذا
المذهب وجوده تعالى ثابت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان
ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده تعالى ضرورة وذلك
لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص
بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام
على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة وما قيل عليه اي على
المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفي المذهب الاخير
انه لم يعهد في العربية مركب من ثلثة اي المستثنى منه واداة الاستثناء
والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك ومركب
اعرب في وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك
بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هنا وضع كلي
اي وضع الواضع اللفظ الذي استثنى منه الباقي وضعا كليا لا وضعا
جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات
ووضع كلي كالاوضاع التصريفية والنحوية ففي الاوضاع الجزئية
سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه
حيز المنع نحو شاب قرناها وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب

فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن لكن الاوضاع الكلية لانم
انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلثة كلمات يطابق معنى الكلمة
الواحدة فان من له يد في الايجاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى
الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة
فان لفظ انسان وحيوان ذي نطق كل واحد منهما يقوم مقام الاخر
وكذا لفظ الفرس وحيوان ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا
منقوض بابي عبد الله فانه مركب من ثلثة والاعراب في وسطه وهذا
المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم اي بعض مشايخنا كالقاضي
الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي قالوا في الاستثناء
الغير العددي بل الثاني بحكم العرف اي المذهب الثاني وهو انه اخراج
قبل الحكم ثم حكم على الباقي وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان
اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخص كالتخصيص بالوصف وهم
لا يقولون به بل شبهوا الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا
المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة
ففهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث
وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء
الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار
كقوله لا اله غير الله موجود فالتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل
على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوده تعالى بطريق الاشارة فنعلم ان

فنعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف
وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التركيب
والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي
ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما
في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي العددي ذهبوا الى الاخير
حتى قالوا في ان كان لي الا مائة فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث
فعلم ان المذهب الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط
وجود المائة ولو قال ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء فكانه
قال ليس له علي سبعة **مسئلة** شرط الاستثناء ان يكون متصلا
اوجب الصيغة قصدا لا ما ثبت بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ
فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز
لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون
ثابتا للوكالة له ضمنا فلا يستثنى الا ان ينقض الوكالة فالاستثناء منقطع
اي لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد لان المراد بالخصومة
الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا
ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة
لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا وقال غير جائز الانكار فايضا على
الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد وهو ان الخصومة تشمل الانكار
والاقرار فيصح عند محمد استثناء الانكار ولا يتاتى ذلك على الدليل

على الدليل الثانى لمحمد وهو استثناء الاقرار بيان تقرير نظر الى الحقيقة
اللغوية لان استثناء الاقرار ليس تقرير الحقيقة اللغوية بل ابطال
لها اما عند ابى يوسف فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذى ذكر
فى استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار
ليس من الخصومة فالخصومة هى الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار
منها هذا ما خطر ببالى **مسئلة** الاستثناء متصل ومنقطع
والثانى مجاز فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع
فكيف يصح قولك والثانى مجاز قلت ليس هذه قسمة
حقيقية بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق
الحقيقة والثانى بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا
من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى
منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف
فهو فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة
فهذا حكم آخر اورده اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه
الذى ذكره فخر الاسلام فى كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون
والتائبون ليسوا من الفاسقين وفى هذا نظر لان الفاسقين ليس مستثنى
منه بل المستثنى منه قوله واولئك اى الذين يرمون والفاسقون
حكم للمستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون فى المستثنى منه
وهو اولئك غير داخلين فى حكم المستثنى منه وهو الفاسقون

وهو الفاسقون كما يقال القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل
فى القوم غير داخل فى منطلقون وقد ذكر فى التقويم وجهين
لكونه منقطعا فاوردت ذلك فى المتن وهو ان الاستثناء
المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور
ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا فى حد الاستثناء و الاستثناء
المنقطع هو ان يذكر شئ بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور
فقولنا غير مخرج يتناول الامرين احدهما ان لا يكون داخلا فى
صدر الكلام والثانى ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك
الحكم وحكم الصدر ان من قذف صار فاسقا وقوله تعالى الا الذين
تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى
فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره كثيرة فى القرآن منها
قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله الا ما
قد سلف اى الجمع بين الاختين الذى قد سلف داخل فى الجمع بين
الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام
ايضا لكن اثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور **مسئلة** الاستثناء
المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه نحو عبيدى
او الا مماليكى لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه فى المفهوم لكن
فى الوجود يساويه يصح نحو عبيدى احرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم
مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كآية القذف ينصرف

الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به و

انقطاعه عما سواه ولان صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر

بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء اولى وصرفه

الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا

ولا تقبلوا وردا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون

جملة مستانفة بلفظ الاخبار اي صرف الشافعي الاستثناء الى الكل

في آية القذف وقطع الشافعي قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم

حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون

عطفا على ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا

وقوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا واتفق ان الجلد لا يسقط بالتوبة

وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة

في آية القذف هي قوله تعالى فاجلدوا وقوله تعالى ولا تقبلوا وقوله تعالى واولئك

هم الفاسقون ونحن جعلنا الاوليين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب

مفوضين الى الائمة وجعلنا واولئك مستانفا لانها بطريق الاخبار

والاستثناء مصروفا الى اولئك ومن اقسام بيان التغيير الشرط

وقد مر اي في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء

يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصف العبد انه يقع

البيع على النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال

بعت نصف العبد بالف ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف

بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن على النصف

ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شيء من شيئين

فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه

وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل

شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع

عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا

محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه

اصلا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل

بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو

جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم

باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور

من مسلم ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عم

وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا

النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة

الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى

وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد عم واوجبا الرجوع اليه

عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول

ان الله تعالى سماه ناسخا بقوله تعالى ما ننسخ من آية الآية اما النقل

ففي التورية تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض

وادعوا النقل تواترا او يدعون النقل عن موسى عم ان لا نسخ لشريعته
قلنا هذه الدعوى غير صحيحة لوجود التحريف واما العقل فلانه
يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه
يوجب البداء والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة
آدم عم وحل الجزء اي الحوار لم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعته ولان
الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب ولا نفع التعارض بين
الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا
وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم
مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي عم حجة الا في وقت
نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل
هذا الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يتغير واما بان النص يدل
على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض
المذكور اعلم ان فخر الاسلام اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء
مأمورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء
بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة
وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب
ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن حيوة النبي عم
حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهو قول باطل وانما قيدنا
بزمن النبي عم لانه بوفاته عم ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي

قبض النبي عم عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا
النظر جوابان احدهما ان نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي
كل استصحاب يكون عدم التغيير معلوما فلما نزل على النبي عم حكم
فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغير
اذ لو نزل لبينه النبي عم فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب
يكون حجة وثانيهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل
على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض
المذكور وهو كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان
الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق
موجب الاول وهذا عين ما ذكر في اول الفصل انه لما كان الله
الشارع عالما بان الحكم الاول موقت فلا يحتاج لدفع التعارض
المذكور الى ان نقول ان البقاء بالاستصحاب وفي هذا حكمه
بالغة وهو كالاحياء ثم الاماتة وايضا يمكن حسن الشيء وقبحه
في زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه
كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى وامثالها وما يجري مجراها
كالامور الحسية والاخبار عن الامور الماضية او الحاضرة او المستقبلة
نحو فسجد الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا
اما ان لحقه تابيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية
وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرائع التي قبض

قوله وقد خطر ببالي لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام وهو
قائل بان الاستصحاب ليس بحجة فكون حجة في صورة ما رجوع عن مذهبه
فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب
فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا لكلامه وقد
لا دفعا له الا ان توجيها لشرح

قبض النبي عليها فانها مؤبدة بدلالة انه عم خاتم النبيين او توقيت
عطف على تأبيد في قوله اما ان لحقه تأبيد فان النسخ قبل تمام الوقت
بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن التأبيد والتوقيت فالذي يجري
فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لا حاجة
الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان
المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عم امر ليلة
المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن
من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط او
الاعتقاد والعمل جميعا وهنا اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد
والعمل الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كالمتشابه
وهو اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن
ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها وذبح ابرهيم
من هذا القبيل اي من قبيل النسخ عند البعض وعند البعض ليس
بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون
الا مع تقرير الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على العواليس
فان قبل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا هذا الاشكال
على مذهب من يقول ان ابرهيم عم ليس بنسخ قلنا لما قام
الغير مقامه عاد الحرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب
او السنة لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة

في حيوة النبي عم يكون من باب السنة لانه عم منفرد ببيان
الشرايع وان كان بعده فلا نسخ فيكون اربعة اقسام
نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة او الكتاب
بالسنة او العكس وقال الشافعي بفساد الاخيرين
لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب
بالسنة والسنة دونه اي دون الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لي
ان ابدله وقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب
الله اوله يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم حديث
فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه
ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم
انه كلام ربه ان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا يصدقه
فالتعاون بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب
بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين اول الاية
قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عم لا وصية للوارث
وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الاية اول الاية قوله تعالى واللاتي
يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا
نسخ بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولكن

ولكن هذا فاسد الى ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد
فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث
نسخت بآية المواريث اذ في الاول فوضها الى الناس ثم تولى بنفسه
بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
وقال عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية للوارث ثم استدل
على فساد الاحتجاج الثاني بقوله ولان عمر رض قال ان الرجم كان
مما يتلى في كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن ثم نسخ بقوله
الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله فنسخ تلاوته
وبقي حكمه ولما بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ
الكتاب بالسنة اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب
فقال والحجة انه عم حين كان بمكة يصلي الى الكعبة وبعد ما قدم
المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب
نسخ بالسنة والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب واعلم
انه عم لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب او السنة
ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا
بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به اما نسخ الكتاب
بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عائشة رض دليل

دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عائشة
ما قبض رسول الله عم حتى اباح الله له من النساء ما شاء
ويكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ولانه عليه
السلام بعث مبينا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب بوحي
غير متلو ويجوز ان يبين الله تعالى بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي
غير متلو وقوله تعالى نات بخير اي فيما يرجع الى مصالح العباد دون
النظم وان سلم هذا لكنها انما تنسخ حكمه لا نظمه وهما في الحكم مثلان
اي ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب
فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب
والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح في النظم بان
نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها وليس
ذلك من تلقاء نفسه عم لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى اي ليس
نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه عم وهذا جواب عن قوله تعالى
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عم فاعرضوه على كتاب الله
اذا اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث تنسخ به الكتاب بدليل
سياق الحديث وهو قوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي
وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب
يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء

ابتلاء لمنزلة الرسول عم وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب
كثيرة كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب
بالسنة ما روت عائشة ما قبض رسول الله عم حتى اباح الله له
من النساء ما شاء فيكون قوله تع لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة
ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تع
فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عم
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث
مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لانه في ابتداء الاسلام
كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار
الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل والاخف لقوله تع
نات بخير منها الاية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب
مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث
انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر
فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر والاحاد وهو المشهور
واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد يرفعان بموت
العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عم والاشياء كان للقران
في زمن النبي عم قال الله تع سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
واما بعد وفاته فلا لقوله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنع البعض لان النص

لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تع
فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره
كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما ونسخ
قراءة ابن مسعود وهو ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه
اي حكم النص على قسمين احدهما متعلق بمعناه والاخر بنظمه
كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحائض فيجوز
ان ينسخ احدهما بدون الاخر واما وصف الحكم عطف على قوله
واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ
ام لا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين
او شرط كالايمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما قال
في المعلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة وهي نسخ عندنا
اي الزيادة على النص نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث
اذ لا نقول بالمفهوم اي بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول
واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء
او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف
في كل واحد من هذه الثلثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة
فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة
لا يكون نسخا عند ابي حنيفة بناء على انه لا نقول بمفهوم المخالفة
وعند الشافعي لا مطلقا وقيل نسخ ان غيرت الاصل

حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر
وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلثة بعد ما كان
في الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين الاثنين
بشهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد الشافعي امرا ثالثا وهو
الشاهد ويمين المدعي لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير
اعلم ان ابن الحاجب اورد هنا ثلثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة
في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به
كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة
عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا
التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة
يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في
هاتين الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة
وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في
واختار البعض قول ابي الحسين ذكر في المحصول واصول ابن
الحاجب ان المختار قول ابي الحسين وهو انه لا شك ان الزيادة
تبدل شيئا فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا
والا يكون عدما اصليا فلا لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في
اثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا او واحدا اثنين فيرفع
حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد فيرفع اجزاء الاصل

اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ
كما هو مذهب ابي حنيفة ره وتقريره ان الزيادة المختلف فيها
بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما
تكون بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب
واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد و
الثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة
هنا ترفع حرمة احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء
زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها
ترفع اجزاء الاصل وهذا في المتن ما قال كزيادة الشرط
والكل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق يجري
على اطلاقه كما ذكرنا ان حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك
احد الاثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك
التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما تثبت اذ لم يكن
شيء آخر خلفا عنها والاصل عدمه وقد ذكرنا ان التخيير يرفع
حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي
يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب
انما كانت ثابتة اذ لم يكن شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب
الواحد اما اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب لا يكون
تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف

عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكماً شرعياً فحرمة
ترك ذلك الواجب لا يكون حكماً شرعياً فلا يكون رفعها لا يكون نسخاً
فلهذا اي لاجل ان حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم
شرعي ثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر
الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد
واليمين نسخاً لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين هذا تفريع على مذهب
ابي الحسين فنص الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين
فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد
وايضاً النص اوجب التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن
ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند
عدم الماء وايضاً النص اوجب رجلاً وامرأتين او بين الشاهد
واليمين فلان حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف
لا به اي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك
بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك
حكماً شرعياً ولو كان الامر كما توهمهم لم يكن شيء من الاحكام
حكماً شرعياً اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم و
غيرهما مبنية على عدم الخلف وايضاً وجوبهما وايضاً التخيير
ليس بالخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل
لكن الخلف كانه هو فلا يكون اي الاستخلاف نسخاً وان كان

قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكونا رجلين فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعاً لذلك الواجب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان بالجميع ما اريد بالمجمل وايضاً قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور الناس مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك

وان كان ففي المسح والنبيذ يثبت بخبر مشهور اي وان كان
الاستخلاف نسخاً ففي المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ
يثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز
عندنا وقوله تعالى فرجل وامرأتان اي فالواجب هذا فيكون الشاهد
واليمين نسخاً ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال
فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء
وهو اي الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل
الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان على الرقبة بالقياس
اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على
كفارة القتل يرد هنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد
حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم
فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت
لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن
ان يراد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة
والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء
الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا
بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم
نسخ الكتاب اصلاً ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون
النية والترتيب واجبين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة

بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شئ من اجزائه ولذا لعينه
بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به
فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا يصح الصلوة الا
بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا سر
ان ابا حنيفة جعل للصلوة واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء
فلله دره ما ادق نظره في احكام احكام هذه الشريعة الغراء
وهو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء **فصل** في بيان الضرورة
وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه
فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب
اذا بين تعين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب
رب المال استحسانا للمشركة في صدر الكلام اي اذا بين تعين
الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق
الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح
نماء ملكه فيكون نماء ملكه حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح
للمالك وللمضارب اجر عمله هذا هو وجه القياس واما وجه
الاستحسان فمذكور في المتن والثاني ما يثبت بدلالة حال المتكلم
كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته
وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن
في ولد المغرور روى ان عمر رض حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها

فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق وبقيمة الولد
والعقر وكان شاور عليا رض واشتهر في الصحابة ولم يرده
احد ولم يقض بقيمة المنافع ولو كانت واجبة جل الاعراض
عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما للمولى
عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب
الحياء وكذا النكول جعل بيانا اي جعل اقرارا في الناكل وهو انه
امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك
الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو
لازم عليه الا اذا كان محقا بالامتناع وذلك بان تكون اليمين
كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه
والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى
يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا دفعا للغرور
عن الناس جعل وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه
ان لم يجعل تسليما فانه امتنع او تصرف ثم ينقض الشفيع
تصرفه يتضرر المشتري ايضا والرابع ما يثبت لضرورة
الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة
يكون الاخير بيانا للاول وعند الشافعي رح المائة مجملة عليه
بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه
في العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرها

ونظائره فيحمل على ذلك فما هو مقدر بخلاف العبد والثوب
على انهما لا يثبتان في الذمة فقوله فيحمل على ذلك اى على حذف
المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف
نحو مائة وثلثة اثواب فان الاخير بيان المائة بالاتفاق وان كان
بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز نجعله
بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا
قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله
على مائة وثلثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو
هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله على مائة وثوب
ومائة وعبد لا نجعله بيانا والله اعلم

الركن الثالث

في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام
في عصر على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم
الشرعي وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره
اعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم
بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا
اولم يقع فهما سواء حتى ان انكر احد لا يكون كفرا بل يكون
جهلا لهذا الحكم سواء وقع الاتفاق اولا اما الاحكام الدينية
فاما ان تكون شرعية او غير شرعية والمراد بالشرعية ما ذكر
في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع

الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس
او بالعقل وكل واحد منهما يفيد اليقين فان كان
ذلك الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون
اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد
عليه السلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل
الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الاخرة
وكشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر
صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام مثلا
فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر
المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر
من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فيرجع الى الا
الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك
بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع
بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا
ثم الاجماع يفيده قطعية والبحث هنا في امور الاول
في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم
منهم او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به و
يسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل
وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رض شاور الصحابة

في مال فضل عنده وعلي رض ساكت حتى سأله فروى
حديثا في قسمة الفضل لما شاور عمر رض الصحابة في ذلك
اشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والامساك الى وقت
الحاجة وعلي رض ساكت حتى سأله فقال ارى ان يقسم
بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر رض بذلك
ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وجوز على رض
السكوت مع ان الحق عنده خلافه وشاورهم في اسقاط
الجنين فاشاروا بان لا غرم وعلي رض ساكت فلما سأله
قال ارى عليك الغرة ولم يكن سكوته تسليما روي ان عمر رض
ضرب امرأة لجناية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة
فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا
الخير وعلي ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرم
ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رض ما منعك
ان تخبر عمر رض بقولك في العول فقال درته ذكر الامام
سراج الدين في شرحه للفرائض ان العول ثابت على
قول عامة الصحابة وباطل عند ابن عباس وهو يدخل
النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام
او لاب مثاله فان ترك زوجا واما واختا واختا واختا
لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة وتعول الى الثمانية

العول ان يزاد على المخرج
من اجزائه اذا ضاق عن فرض

الثانية وعند ابن عباس للزوج النصف ثلثة وللام الثلث
اثنان وللاخت الباقي وهذه اول حادثة وقعت في نوبة عمر رض
فلما ادى العباس الى ان المال يقسم على سهامهم فقبلوا منه
ولم ينكره احد وكان ابنه صبيا فلما بلغ خالف وقال من
شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال
نصفين وثلثا وقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر رض
قال كنت صبيا وكان عمر رض رجلا مهيبا فهبته وقد يكون
للتأمل وغيره اي يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب
المانعة للاظهار ولنا ان شرط التأمل التكلم من الكل متعذر
غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم صغارهم
ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون
بذلك واما سكوت علي رض فيمكن حمله على ان ما افتوا به
من امساك المال اي مال فضل عنده وعدم الغرم عليه
اي في مسئلة الاسقاط كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام
الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لجنس الثناء و
العدل كان احسن وبعد التسليم اي بعد تسليم ان ما
افتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ السكوت بشرط الصيانة
عن الفوت جائز وذلك الى آخر المجلس تعظيما للفتيا
وحديث الدرة غير صحيح لان الملاقاة والمناظرة بينهم

فى مسئلة العول الشهر من ان يخفى على عمر او كان عمر الين
للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة
معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه
وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس لسكوته عن الحق
لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس انما اعتذر عن
الكف عن المناظرة التى لم تكن واجبة عليه ولما شرطنا مضى
مدة التأمل لم ترد الشبهة التى ذكرت وهى ان السكوت
قد يكون للتأمل مسئلة اذا اختلف الصحابة رضى فى قولين
يكون اجماعا على نفى قول ثالث عندنا واما فى غير الصحابة فكذا
عند بعض علمائنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز
ان يظن بهم الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا فى عدة حامل توفى
عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع
الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد
واختلفوا فى الجد مع الاخوة فعند البعض المقاسمة وحرمان الجد قول
ثالث لم يقل به احد واختلفوا فى علة الربوا فعندنا هى القدر مع الجنس
وعند الشافعى الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس
فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا فى الزوج
مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل
فى المسئلتين وعند البعض ثلث الباقى بعد فرض احد الزوجين

الزوجين فى المسئلتين فالقول بثلث الكل فى احديهما
وثلث الباقى فى الاخرى ثالث لم يقل به احد واختلفوا
فى الفسخ بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ فى شئ منها
وعند البعض حق الفسخ ثابت فى كل منها فالفسخ فى
البعض دون البعض ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا
بعدم القائل بالفصل واختلفوا فى الخارج من غير السبيلين
فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض
غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم او
شمول الوجود ثالث لم يقل به احد وايضا الخارج من غير
السبيلين ناقض ايضا عندنا لا مس المرأة والذكر و
عند الشافعى المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود او
شمول العدم ثالث لم يقل به احد وقال بعض المتأخرين
الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم
ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول
الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع
منتف بالاجماع اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان
الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فابه الاشتراك
وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفى الجد مع الاخوة اتفاق
الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثانى الامثلة الاخيرة

فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة
الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان يكون كل مجتهد
وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافقه في جميع
المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود رض
الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة
وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب النقصان
عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع
الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما عند ابن مسعود رض
فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا
كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة مع
انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى اقول التمسك
بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات
وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتاخرين ليس بحق
بل الحق في ذلك والله اعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم
يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي
ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا او لا فان كان
يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا
في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم
في الحلي وهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب في الحلي

في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله الشافعي فانه لم يثبت الوجوب
في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي اما ان لم يكن
الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل
الذي اختاره بعض المتاخرين وهو ان القول الثالث
ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد
لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا
عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول
الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما
في مسئلة واحدة كما في مسئلة العدة وحرمان الجد واما في مجموع
المسئلتين ففي مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين احد الشمولين
ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فثلث
الكل في احدهما دون الاخر مخالف للاجماع وكذا في الفسخ
بالعيوب وفي مسئلة الخارج من غير السبيلين احدى
الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب
مبطل للاجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بان
العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع
فالشان في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة
لا يلزم ذلك فلابد من ضابط وهو ان القولين اذا كانا
يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية

فح يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا
فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد
او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة
والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقضي
بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد هو حكم شرعي
واما مسئلة الربوا فعلته القدر مع الجنس او الطعم مع الجنس
لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين
او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة
واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا
بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الفعلين
اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي
وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير
الواجب هو الوضوء عندنا وعند الشافعي غسل المخرج
فالقول بانه لا شيء من التطهير بواجب خلاف الاجماع
اما القول بان كلا واجب فلا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل
الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود واجب مخالف
للاجماع قلنا الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اي لم يحكم
الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما
وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا

كما اذا اخبرت امراة ان زوجها الغائب مات فتزوجت
وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج
وعند الشافعي من الاخير فثبوته من كليهما او عدم الثبوت
من احدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي
واما الثاني فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة
مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة
الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شيء منهما
ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما
مخالف لقول ابي حنيفة في مسئلة المس ولقول الشافعي
في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة الاجماع ولو جعل
الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه
في المس قوله وعكسه قول الشافعي فهما لا يشتركان في امر
واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فيقدر ولو قيل
يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم
ومس المراة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما
عنده فللمس فالذي يخطر ببالي ان لا يقال ان هذه الصلوة
باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز للاحتجام والحكم
عند الشافعي انها لا تجوز للمس فكل من الحكمين منفصل
عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر فيمكن ان ابا حنيفة يكون مخطئا

فى الخروج مصيباً فى المس والشافعى يكون مخطئاً فى المس
مصيباً فى الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئاً فى احدهما
ان يكون مخطئاً فى الآخر واما ان يكون الثابت عند البعض
الوجود فى الصورتين وعند البعض العدم فى الصورتين ويسمى
هذا عدم القائل بالفصل واما الاجماع المركب فاعم من
هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة
الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم
فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا شرعيين
فى حكم واحد شرعى فح يكون الافتراق ابطال الاجماع نظيره انه
ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا و
عند الشافعى لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية اجبار
الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم
يشتركان فى حكم واحد شرعى وهو وجوب المساواة فان الجد
كالاب شرعاً عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعى بخلاف
الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة
فى ان للام ثلث الكل او ثلث الباقى لم يعهد حكماً شرعياً وكذا
فى العيوب الخمسة المساواة بينها لم يعهد حكماً شرعياً واما ان يكون
الثابت عند البعض الوجود فى احدهما وعند البعض الوجود فى كليهما
او العدم فى كليهما كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة عند الشافعى

لانه اذا صلى فى الكعبة يوجد بعض القبلة فى خلف المصلى

عند الشافعى وجواز كليهما عند ابى حنيفة فجواز النفل متفق
عليه فالقول بعدم جوازهما وجواز الفرض دون
النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثانى
يفيد الملك عند ابى حنيفة دون الاول وعند الشافعى كل واحد
منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما
الملك او افادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع
هذا غاية التحقيق فى هذه المسئلة واما الثانى ففى اهلية
من ينعقد به الاجماع وهى بكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة
فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة
يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت
العدالة بالتعصب والسفه وكذا المجون اعلم ان البدعة
لا تخلو عن احد الامرين اما تعصب واما سفه لانه ان كان وافر
العقل كان عالماً بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق و
يكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيهاً
اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل يخالف للعقل لقلة
التامل واما المجون فهو عدم المبالاة فالمفتى الماجن هو الذى
يعلم الناس الحيل واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الرأى
كنقل القرآن وامهات الشرائع داخلون فى الاجماع كالمجتهدين
وفيما يحتاج لا عبرة بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما

اى لا اعتبار لهم

احدها اجماع يفيد قطعية الحكم اى سند الاجماع لايكون موجبا
للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثانى اجماع لايفيد قطعية
بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة التاكيد
فنقل القرآن وامهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول
لاينعقد ما بقى مخالف واحد وذلك المخالف او مخالف آخر
فى عهد آخر لايكفر بالمخالفة واما الاجماع الثانى فليس كذلك
فان الحكم قطعى بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام
لم ينعقد الاجماع حتى لايكفر الجاحد بل لايمكن لاحد من الخواص
والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا
الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول فى امور الدين والبعض
باهل المدينة لقوله عم ان المدينة طيبة تنفى خبثها وان
الخطائخث الآن هذه الامور زائدة على الاهلية ومايدل
على كونه حجة لايوجب الاختصاص بشىء من ذلك وعند
البعض لايشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عم عليكم بالسواد
الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فان بقى واحد من اهله لايكون
اجماعا وربما كان اختلف الصحابة والمخالف واحد فى مقابلة الجمع
الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو امة مطلقة
والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم
طريقة الرسول عم واصحابه دون اهل البدع واما الثالث

واما الثالث ففى شروطه انقراض العصر ليس بشرط عندنا
وعند الشافعى يشترط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم
ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع
لايعتبر عندنا مسئلة شرط البعض كون فى مسئلة غير مجتهد
فيها فى زمن الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع
المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لالعينه
ودليله باق ولان فى تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة
والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد
ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس
فلا يلزم التضليل الذى ذكر اعلم ان الضلال اما ان يكون
بالنظر الى الدليل اى لايكون الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون
بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اى يكون الدليل مقرونا بشرائطه
ومع ذلك لايكون موصلا الى الحكم الذى هو حق عند الله تعالى فان ارادوا
بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا
واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لايكون
احد منهم ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم
على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث
دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن
قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى

الى الدليل وان ارادوا المعنى الثاني فلا نم ان تضليل بعض الصحابة
بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا
وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ضالاً الا ومع ذلك
لا شك ان احدهما مخطئ نظراً الى الحكم لان الحق عند الله تعالى واحد عندنا
فالحاصل انهم اذا ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل
فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلاً في ذلك الزمان لكنه لم يبق
دليلاً بناء على حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع
فلا نم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في
مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ
ضال واما الرابع ففي حكمه وهو ان يثبت الحكم يقيناً حتى يكفر
لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق
بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والا لم يكن
في ضمه الى المشاقة فائدة اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وساءت مصيراً اي نجعله واليا لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال
انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول عم واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
ولا شك ان مشاقة الرسول عم وحدها تستوجب الوعيد فلو لا ان
الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام
ركيكاً كما قال ومن يشاقق الرسول عم ويأكل الخبز واذا كان

واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراماً ولا شك ان اتباع سبيل
من السبل وجب بقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب
اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما
اتى به النبي عم لانه لو كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة
الرسول عم ويكون المعطوف اي الاتباع عين المعطوف عليه و
هو المشاقة ولا يمكن ايضاً ان يكون سبيل المؤمنين احكاماً لا يدخل
فيها ما اتى به النبي عم اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عم غير
غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلاً في الوعيد فيكون سبيل
المؤمنين مجموعاً مركباً مما اتى به النبي عم ومن غيره فهذا الغير
يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة
حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان
الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع
فان قيل اذا كان سبيل المؤمنين مركباً مما اتى به النبي عم
ومن غيره فما اتى به النبي عم يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه
يكون داخلاً في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان
جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه
لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير عشرة
دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال
على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عم

ط سورة آل عمران
ولله ما في السموات وما في الارض والى الله ترجع الامور
كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
وتؤمنون بالله الاية

غير سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف
عليه لان مفهوم مشاقة الرسول عم غير مفهوم اتباع غير
سبيل المؤمنين وهذه الغيرية كافية لصحة العطف
كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول
اطاعة الله في الوجود الخارجي لقوله تعالى من يطع الرسول فقد
اطاع الله لكن غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة
الاية والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا لانه لم يكن حقا كان
ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة
الضالين لا يكونون خير الامم على انه تعالى قد وصفهم بقوله تعالى
تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر
بشيء يكون ذلك الشيء معروفا واذا نهوا عن الشيء يكون
ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة ومنه قال الله تعالى اوسطهم
وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان
رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة
نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة
فتوسطها ان تنتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول
اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق
فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش

والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل
في المبدا والمعاد كما داب الفلاسفة والعفة نتيجة تهذيب القوة
الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة نتيجة
تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يحمد
فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب الروح الانسانية
فلا بد من توسطها لئلا تضعف على السير ولا تجمح بل تنقاد
للروح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة
هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي
الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل
وقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عم ما راه المؤمنون
حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة على ان
الاجماع حجة فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول فقد عرفت
ما عليه واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي
عصر حجة ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها
الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده
فيجب ان يكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة
على هذا المطلوب فانا اذكر ما سنح بخاطري فاقول القضايا
المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع العقلاء نحو العدل
حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا يضاهي

قوله فانا اذكر قد ذكر المص ما سنح له على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم بالكمال
انه كثيرا من الحوادث مما لم يبين بتصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يحصل
في الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو منوط بالضرورة فتعين استنباط المجتهدين
... التمام وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع ...

المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية
فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطئهم على الكذب فحكم العقل به
الالم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين
في نفس الامر بداهة او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في
اعتقادهم الا انه خطاء فوقوع الخطاء بحيث لم يتنبه عليه احد
من الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة
يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري
ليس معناه الا انه ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا
بل وقع اتفاقيا والاتفاقي لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدح
في المجربات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب
من غير وجوب باطل بامره فان قلت لم لا يجوز ان يكون
واحد من اهل الشوكة حكم به واتبعه من تابعوه ثم بعد ذلك
اتبعه الناس كما نشاهده من الرسوم والعادات قلت
كلامنا فيما يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الشرع فلا يرد
ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا ان تعنتهم الناس
على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا اما نحن بصدده
وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات في الماضية
ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عم
في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد عم فانه عم خاتم النبيين

خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال الله تعالى اليوم اكملت
لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة
الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم تعلم احكام تلك
الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها لا يكون الدين
كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها
من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب
على اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك
الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا
كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وقوله تعالى
وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة
وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية
يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان اتفق
الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقوامهم
به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة
بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم فاولو الامر منكم ان كانوا هم المجتهدين
فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم
وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم
المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى

لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سالوهم
واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة
فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر و
وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على
انه تعالى لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه
ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى
ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها
يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر لاسيما
عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل و
ايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم
على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل عليه قطعيا
فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى
دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم
الا كذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون
الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطئهم على الكذب
وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا
الاجماع للدور بقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد
قال انه وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة
قطعية وصيا متواترا واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه

على انه حجة وصيا متواترا على ان الاجماع الذي ندعي انه حجة اخص
الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا
اجماع العترة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لابد من اتفاق جميع
المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة وادلتهم تدل على
مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام
يد الله على الجماعة وقوله عم من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات
ميتة جاهلية وقوله عم عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من
هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء

ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة رض ثم اجماع من بعدهم
فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم
فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل
في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم
اجماع مختلف فيه ايضا واما الخامس ففي السند والناقل يجوز ان يكون
سند الاجماع خبر الواحد او القياس عندنا وعند البعض لابد من قطعي
قلنا يكون الاجماع للقواطع وكونه حجة ليس من قبل دليله بل
لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة

الركن الرابع في القياس

وهو تعدية الحكم من الاصل الى
الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اي اثبات حكم مثل حكم الاصل
في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس

وقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا
باطل لان التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا
وايضا لا يشعر بعدم بقائه في الاصل في وضعها اللغوي الا ترى ان
تعدية الفعل هي ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول
ايضا مع تعلقه بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع
من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا ولا حاجة الى ان
يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يمكن الا وان يكون الحكم
متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل
وقوله لا يدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد
واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس
وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس
تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع ذكر شيخ الاسلام
ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم به الشيء
والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم
ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية
هي اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا
الشيء ليثبت الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض
منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة
كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا

وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع
لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان
تكون خارجة عن المعلول واثبات الحكم في الفرع ليست
الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة لتثبت
المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم
بان الحكم هذا لا انه مثبت له ابتداء اي القياس يفيد
غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فاذكرنا
من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس مثبت
للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا
ان القياس مظهر لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه
فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة
له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون
كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما
لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم
وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى
تبيانا لكل شيء وقوله عم فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا
واضلوا لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما

على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا الخ ولان العمل بالاصل
ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الي محرما اي
دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا
اليه بقوله تعالى قل لا اجد الآية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى
محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولانه
حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجب اثباته بما فيه
شبهة وهو تصرف الضمير يرجع الى الاثبات المذكور في حقه تعالى
ولانه طاعة الله تعالى اي الحكم الشرعي طاعة الله تعالى والمراد بالحكم
هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد
الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها
بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوها فان العمل بالاصل
لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس والعقل فقوله
بخلاف امر الحرب جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء
يصح فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقا فيصح ثبوت بعض الاحكام
بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وكذا امر القبلة اي يدرك بالحس
او العقل اما بالسفر او بمحاذاة الكوكب ونحوها والاعتبار
محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية فان النص المتمسك به للقايسين
هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ
يدل عليه سياق الآية وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب

على الحرب اي ان تمسك به احد على صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية
نقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو
رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره
ولاشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي
فيدل على الاتعاظ عبارة لان سياق الكلام للاتعاظ وعلى
القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان
سياق الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق من غير ان
يكون سياق الكلام له او سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت
القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على
تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالآن نسلم
ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس
بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب وطريقها اي طريق
دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم
بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار
ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك
الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها فكذا في
الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من
غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس

بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا
جواب وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث
لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون
المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب
لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل
فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب
الاتعاظ وانما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية
وهي ان كل من علم وجود السبب يجب الحكم عليه بوجود
المسبب حتى لو لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل
لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون
هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب
القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء
وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة النص لا قياسا
فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة
اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا
واجتهادا نظيره اي نظير القياس وانما اورد هذا النظير ههنا
لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار وحسب الاعتبار
في الامور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس

في القياس وكيفية استنباط العلة الحنطة بالحنطة بالنصب اي
بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى
قوله مثلا بمثل اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله
فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا
للرهن فيكون هذه الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روى ايضا
كيلا بكيل ثم قال عم الفضل ربوا اي الفضل على القدر لانه خال
عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي
الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة
ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات
اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث معاذ عطف على قوله فاعتبروا
وحديثه ان النبي عم لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي
قال بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي
بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله عم
قال اجتهد برايي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله
بما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو قياس عن النبي عليه السلام
في اخر ركن السنة وهو قوله عم ارايت لو كان على ابيك دين
وحديث قبله وعمل الصحابة رض ومناظرتهم فيه اي في القياس
اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفي
القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان

يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتاً
بمعنى النص يكون النص دالاً على حكم المقيس بطريق التبيان
واما قوله ولا رطب ولا يابس فكل شيء يكون في كتاب الله
بعضهم لفظاً وبعضهم معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجوداً
في الكتاب لفظاً والحكم في المقيس يكون موجوداً فيه معنى وفي ذلك
تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظاً ومعنى اي في العمل بالقياس
تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه
في المقيس واما منكرو القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط
واعرضوا اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه
وجهلوا ان للقرآن ظهراً وبطناً وان لكل حد مطلعاً وقد وفق الله
العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الاستار
عن جمال معاني التنزيل وانكاره عدم القياس بني اسرائيل بناءً على
جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قبلنا والعمل بالاصل اي الاستصحاب
عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان
الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقيل لا احد ليس امراً
به اي بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص اي بل هو امر بالعمل بالنص
وهو خلق لكم ما في الارض جميعاً ونحن نقول ايضاً بانه لا يجوز لنا
ان نحرم شيئاً مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص
والظن كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته لما فيه شبهة وهو تصرف

وهو تصرف في حقنا باذنه ولا يتحمل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل
وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات فصل شرط اي
شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرائط اولها ان لا يكون حكم الاصل
اي المقيس عليه مخصوصاً به اي بالاصل بنص كشهادة خزيمة رض والعكام
المخصوصة بالنبي عم وان لا يكون الحكم الاصل معدولاً عن القياس
هذا هو الشرط الثاني وهو اما بان لا يدرك العقل كاعداد الركعات
او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم اي
العدول عن القياس باحد الامرين اما بان لا يدرك العقل حكم الاصل
اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى
عن سنن القياس اي عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل
الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر عن كل ما
دخل في الجوف واذا كان مستثنى عنه لا يصح القياس عليه
فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسياً كتقوم المنافع في الاجارة
فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اي التقوم يعتمد الاحراز والاحراز
البقاء ولا بقاء للاعراض وان منع استحالة بقاء الاعراض اي المنافع
لا نكته لاستحالة بقائها فالقياس يقتضي عدم تقوم كل ما لا يبقى
واذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع
في الغصب على تقومها في الاجارة وان يكون المعدى حكماً شرعياً
هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهي هذه

ثابتاً باحد الاصول الثلثة اى الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير
الفرع متعلق بالمعدى هو نظيره اى الفرع يكون نظيراً للاصل
ولا نص فيه اى فى الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى او عدمه
لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله
حكماً شرعياً وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا فى الحقيقة
والمجاز ان فى الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما
وقد يراعى المعنى كما فى القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هى
لاولوية للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن
لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا
المعنى من بين سائر الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى
وهو المخامرة فلا تطلق على سائر الاشربة لانه اطلق مجازاً فلا نزاع
لكن لا يحل عليه مع ارادة الحقيقة فان اطلق حقيقة فلا بد من وضع
العرب وكذا الزنا للواطة ولا يقال الذمى اهل للطلاق فيكون
اهلاً للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم فى
الاصل وهو المسلم حرمة تنتهى بالكفارة وفى الذمى لا تنتهى بها لعدم
صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذا تعليل الربوا بالطعم
فانه توجب فى العدديات حرمة مطلقة وهى فى الاصل مقيدة
بعدم التساوى حتى لو روعى التساوى لا يبقى الحرمة فى الاصل
وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوى

التساوى فى العدديات لان التساوى فى الاصل انما هو بالكيل
والعدديات ليست بكيلية والتساوى بالعدد غير معتبر
شرعاً ولا يصح قياس الخطأ على النسيان فى عدم الافطار
هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان عذره دون
عذر النسيان ولا يصح ان كان فى الفرع نص هذا بيان تفريع
قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقاً للنص فلا حاجة اليه وان كان
مخالفاً له يبطل الضمائر فى قوله ان كان وفى قوله فلا حاجة اليه
وفى قوله يبطل ترجع الى القياس وان لا يتغير اى القياس حكم النص
هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك فى طعام
الكفارة قياساً على الكسوة لانها تغيير حكم قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين وكذا الشرط الايمان فى كفارة اليمين
قياساً على كفارة القتل يخالف اطلاق النص وكذا السلم
الحال قياساً على المؤجل يخالف قوله عم الى اجل معلوم وايضاً
لم يعده الشافعى كما هو فى الاصل وهذا بيان ان فى قياس جواز
السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما انه مغير للنص و
الثانى ان الحكم لم يعد كما هو فى المقيس عليه بل عدى بنوع تغيير
وقد بينا فى الشرط بطلان هذا اذ فى الاصل جعل الاجل خلفاً
عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهنا لغا فان قيل
انتم غيرتم قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء

فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل بهذا النص العام فجوزتم
بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اي قلتم
ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع
الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص
وكذا دفع القيم في الزكوة اي غيرتم النص وهو قوله عم في خمس
من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء
دون القيمة وفي صرفها الى صنف واحد اي غيرتم النص الدال على
صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تع انما الصدقات للفقراء
والمساكين الاية بالتعليل بالحاجة اي قلتم ان العلة وجوب
دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل اكمل
لان الدراهم والدنانير خلقتا لتحصيل جميع الاشياء التي تمس بها
الحاجة وفي دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج
الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عد الاصناف
لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف
واحد يوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم
النص وفي جواز غير لفظ تكبير الافتتاح اي غيرتم النص وهو
قوله تعا وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعا فيجوز
باي لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة الخبث بغير الماء اي
غيرتم النص وهو قوله عم الماء طهور وقوله عم حتيه واقرصيه

واقرصيه ثم اغسليه بالماء قلنا المراد التسوية بالكيل وهي لا يتصور
الا بالكثير لان المراد التسوية الشرعية في قوله عم الا سواء بسواء
والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي
لا يتصور الا في الكثير فلا نم انه يعم القليل والكثير كما يقال
لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه
ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين
كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي وانما كان تغييرا اذا
كان الاصل ولجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة تحكت
مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع
القيم اي انما كان التعليل تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو
الشاة مثلا ولجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة
محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تع لكن سقط حقه في صورة
ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه تعا وعد ارزاق الفقراء بقوله
الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء
تلك المواعيد وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك
الاداء الا بالاستبدال فيكون ~~متضمنا للامر بالاستبدال فيكون~~ متضمنا
للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يامر بعض
وكلائه باداءها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا
ههنا فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة

لان تكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص
واما الحكم الثاني المستفاد من قوله م في خمس من الابل السائمة
شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه
الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة
صالحة للصرف الى الفقراء للحاجة يكون قيمتها صالحة ايضا بهذه
العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل
التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون
تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير
النص وهذا معنى قول فخر الاسلام فصار التغيير مجامعا
للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف
الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير
بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقوم وعديناه الى
سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير
قال عم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير
ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير تصير
للفقراء فقوله صلاح الصرف اي صلاح المحل وهو عين الشاة
مثلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير علة غائية للصلاح اي صلاحية علة غائية
الشاة للصرف الى الفقير لتصير مصروفا الى الفقير بدوام يده ح
فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع

بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله
مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني
المذكور وفي قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء لله وفي البقاء مصروفة
الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى
يلزم تغيير حقه بغير اذنه وهذه المسئلة مع هذه العبارة من
مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصناف لبيان
المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية ذكروا ان
اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام
للتمليك فيلزم ح دفع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان
اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد
بها الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية
ويراد الجنس وايضا في هذا الموضع لو اريد الجمع لكان المراد جمعا
مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين و
هذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات
على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على انه ان اريد هذا يبطل
مذهب الشافعي واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد
ان جنس الصدقة لجنس الفقراء والمساكين من غير ان يراد الافراد
فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد
فيكون لعد المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة

وذكر لفظا آخر يكونان في معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء
فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء
ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان
والعظمة بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور والثاني على البطون
فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك فكبر
لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى
فمعناه وربك فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى والفرق
الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد
اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال
واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه
ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت
من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم
فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة
راجع الى مسئلة دفع القيم وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير
معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص فجمعهما في سلك واحد
واستعمال الماء لازالة النجس فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه
ان اورد الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا
وقوله عليه السلام الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس
بطهور وان اورد على قوله عليه السلام حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء

لان من البقين الثوب النجس او اقطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله بالذات لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة

بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات وانما
لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل
وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يضر ان يلزمها
امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان لا يتنجس كل ما يتصل اليه
ولان الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع يزول
به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة
وجبت النية كالتيمم قلنا ياتي الجواب في فصل المناقضة
فصل العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة اختلفوا
في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اي ما يكون دالا على وجود
الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في
الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يدخل العلامة في تعريف
العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام
بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص
الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم
الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر هي
في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر
والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق
اعلم انه ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر بانها في الحقيقة ليست
بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا

فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم
المصطلح هو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم و
الوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه يؤثر في الايجاب
القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب
القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا
ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل
والاحراق بالنار ولا فرق بين العلل العقلية والشرعية فكل من
جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك
وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله
الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا
عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة
الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب
مماسة النار لا انها مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك
بانه حكم كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود
الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى
عند اهل السنة على ما عرف في علم الكلام الا ان يقال بالنسبة
الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون
بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل
وان كان في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام

الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث
لا على سبيل الايجاب بعض المشايخ عرفوا العلة بالباعث يعني
ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك حبستك
لاكرامك الاكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع
على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب
احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع
الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى
عندهم اي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم هذا
تفسير للباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة
والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة
يحصل الحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان
ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع اي الى
العباد او دفع ضرر اي عن العباد وهذا مبني على ان افعاله
معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا
على الله تعالى خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال
انها غير معللة فان بعثة الانبياء عم لاهتداء الخلق واظهار
المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين وامثال ذلك كثيرة في القرآن

ودالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلاً يلزم العبث
ودليلهم انه تعالى لو فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى
به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملاً فيكون
ناقصاً وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملاً به لو كان الغرض
راجعاً اليه تعالى وهنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل
مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضاً له و
داعياً له الى الفعل لانه يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا
بالنسبة اليه يكون اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب
غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضاً وداعياً
ولا نسلم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة
الى العباد مرجحاً وكون العلة هكذا انما تسمى مناسبة اي كونها
بحيث تجلب النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم تسمى
مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعاً او يدفع ضرراً وقد
قال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول
تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي
فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس او تهذيب الاخلاق
فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة
والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية
وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل وهذه

هذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا
والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان
والسرقة والغصب مثلاً والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج
اليها كما في تزويج الصغيرة والوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية
التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة
ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل
واما ان لا تكون ضرورية ولا محتاجاً اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات
فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب للآدمي فلا يحسن تناولها
والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر
لبطلان بيعها من حيث انها نجاسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي
الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة لصحة الصلوة وهذا لا يناسب
بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها
بل في الجنس فيضاف الحكم الى الوصف ظاهر منضبط يدور معها اي
يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها اي وجود الحكمة عنده
اي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلاً
للحكمة دائماً او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة
هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر وهو انما يتحقق في صورة وجود
الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا وان يكون الموهوم المشقة
موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فيترتب الحكم وهو

الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل لكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل التعليل بوصف لكن لابد من دليل يميز من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي وقد اشتهر من اقوال اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لابد من دليل يدل على الوصف الذي هو علة ومع ذلك لابد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليس من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز عن الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل ولان كل وصف عند المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت الا بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض

الرخصة على الوصف وهو السفر يكون تحصيلا للحكمة التي هي دفع
الضرر في الاغلب وهنا ابحاث الاول الاصل في النصوص عدم
التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عم الهرة ليست بنجسة لانها
من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عم دل على ان هذا
النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب
بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض
محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف
صالح لهذا اي للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب
عن قوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة اي نعم ان النص موجب
للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع اليه بل الداعي الى
الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن قوله
ان النص موجب بصيغته اي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته
في الاصل لا في الفرع موجب للحكم ونحن نعلل لاثبات الحكم
في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي معللة لكن لا بد من دليل مميز
لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف
يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اي مع ما قال
الشافعي من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان
يكون من النصوص الغير المعللة نظيره في حديث الربوا ان قوله عم
يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط

قوله نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عم الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله عم يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب تحريم الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما هو شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وقد شرط الشافعي التقابض في المجلس

والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الشارع او النص وهو قوله عم انما الربوا في النسيئة ان النبي عم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا اذ في بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر ويشتهر بالنظر الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وفي كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوجه ورود الاشكال الاول اورده المص من لزوم التسلسل او انتفاء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا شرطنا في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه وكلما ثبت علية الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع الحكم ... وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور

لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين بالدين فانه عم نهى
عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة الفضل
فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز
بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي
التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة
نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل
الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز
من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها
بشعير بغير عينه نسيئة ففيه شبهة الفضل فانه لا حقيقة الفضل
هذا اما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون النص
معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل الموقوف عليه
ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف
ثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن
ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة التاثير وهو
ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا
الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التاثير
الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه
كلما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه
في جنس الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة

من النصوص المعللة الثاني يجوز ان يكون العلة وصفا لازما
كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة
خلقا ثمنا وهذا الوصف لاينفك عنهما اصلا حتى يجب
الزكوة في الحلي وللربوا عنده وعارضا كالكيل للربوا فان
الكيل ليس بلازم حتى الحنطة والشعير فانهما يباعان وزنا
وجليا وخفيا على ماياتي واسما اي العلم جنس كقوله عم في
المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا العلم مع وصف عارض
الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عم
ارايت لو كان على ابيك دين فكلمه النبي عم اجزاء الحج
عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة
كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة
وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى
فلا يباع كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز
بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت
المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق موت المولى وهذا
حكم شرعي احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا
المرض فانت حر ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب
وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما ياتي مسئلة
ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي

يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب و
الفضة الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة غير
متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت
العلة مستنبطة واما اذا كانت منصوصة يجوز تعليلها
اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان
معقول المعنى اولا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس
للعبد بيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل
لا تنحصر في هذا اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب
الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا
اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل
فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف
حاصل في الغير اي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف
التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد
النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة
واستبعدوا مذهب ابي حنيفة فيها لتوهمهم ان الحق ان
يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي
فاذا غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل
اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر
على مورد النص او مورد الاجماع يقتصر الحكم انما توقف

اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة
في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية على المناط
التأثير عند ابي حنيفة على الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي
ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في
جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص
غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا
لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى ان
الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي لما كان مجرد الاخالة
كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص
او الاجماع بمنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا
خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم التعليل
بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا
وجد مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن
المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده
يمنع وعندنا لا لانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف
القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يعارض غلبة الظن
بعلية الوصف المتعدي المؤثر كما اذا توهم ان لخصوصية الاصل
تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي
المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر يثبت عليته

عليته بالنص كقوله ع حرمت الخمر لعينها فح يثبت عليته ويكون
مانعا من علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة
في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي
فان قيل تعديته الى الحلي لا تدل على كونه وصفا مؤثرا وقد
جعلتم هذه المسئلة مبنية على التاثير قلنا معنى قولنا
ان الثمنية علة للزكوة في المضروب هو ان كون الذهب والفضة
خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية
بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وتاثير
المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية
علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة
مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة
فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية مسئلة ولا يجوز التعليل
بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ
انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم
فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيده لان هذا الوصف غير موجود
في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نم ذلك في الاخ
وكقوله ان تزوجت زينب فكذا التعليق فلا يصح بلا نكاح
كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق
في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد

ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا

انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اى مكاتب قتل وله وارث
مال يفي ببدل الكتابة وله وارث غير سيده فيقول العلة فى الاصل
جهالة المستحق لكونه عبدا مسئلة ولا يجوز بوصف يقع به الفرق
كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل
فنقول اذا بعض البدل عوض مانع الثالث يعرف العلة
بامور اولها النص اما صريحا كقوله تعالى كيلا يكون دولة يقال
صار الفيء دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذاك
وقوله تعالى فبما رحمة من الله وغيرها والفاظ التعليل او ايماء
بان يرتب الحكم على الوصف بالفاء فى ايهما كان نحو السارق و
السارقة فاقطعوا وقوله لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم
القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء لغل هذه
الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر وكذا فى لفظ
الراوى نحو زنى ماعز فرجم او يرتب الحكم على المشتق نحو اكرم
العالم او يقع جوابا نحو واقعت امرأتى فى نهار رمضان فقال عليه السلام
اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من
الطوافين والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين
الجملتين يكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسى
ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما ان يكون ان
فى مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان والحذف

والحذف غير الايماء ونحو ارايت لو كان على ابيك دين
الحديث او يفرق فى الحكم بين الشيئين بحسب وصف
مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق فى الحكم
بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها
قوله مع ذكرهما اى ذكر الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين
الشيئين فى الحكم فيفهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او الى
الشيئين او ذكر احدهما اى احد الحكمين او احد الشيئين نحو
القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث
مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق
بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله تعالى و
ان طلقتموهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم
الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق
الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فاذا
اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون
علة لجواز البيع واعلم ان فى هذه المواضع ان سلم المعلية
انما قال ان سلم العلية لان العلية فى بعض هذه المواضع
غير مسلمة نحو واقعت امرأتى لا نسلم ان نسب الحكم الى
المواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه المواقعة
كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس

اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة
فكلما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا في زنى
ماعز ونحوه كما تخرجه وايضا النص يدل على ترتب الحكم على
تلك القضية في واقعة اعرابي ونحوها لا على كونها مناطا
فانه يمكن ان يكون هنك حرمة الصوم وايضا الغاية و
الاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان
الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة و
يشترطها الملائمة وهي ان تكون على وفق العلل الشرعية و
اظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف
في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون
اخص من كونه متضمنا المصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا
كما ان هذا اشارة الى كونه متضمنا المصلحة لكن كلما كان الجنس
اقرب كان القياس اقوى الاستدراك متعلق بقوله ويكفي
الجنس البعيد والملائم كالصغر فانه على ثبوت الولاية عليه
لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عم لطهارة سؤر
الهرة بالطواف لما فيهما من الضرورة فان العلة في احدى
الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفتا
لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم
في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان

مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس وهو الحكم يندفع به
الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة
في الرخص كما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة اي
قليلة تدعوا الى الكثيرة والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع
الجماع وكذا احمل حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر
اقامة السبب مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة
الداعي مقام المدعو اليه وقد قال علي رض في حد الشرب اذا شرب
سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري
ثمانون فاذا وجد الملائمة صح العمل ولا يجب عندنا بل يجب
اذا كانت موثرة فالملائمة كاهلية الشهادة والتاثير كالعدالة
وعند بعض الشافعية يجب بالملائم شرط شهادة الاصل
وهي ان تكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا
الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة اي
الاوصاف التي يعرف عليها بمجرد كونها مخيلة تسمى بالمصالح
المرسلة ويقبل عند الغزالي اي المصالح المرسلة فاعلم ان
الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي
اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا المصلحة في
اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشارع

اعتبر الجنس البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد
اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار
بأسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس
القريب لهذا الوصف القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع
اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في
الرخص في اباحة المحرمات واعلم انه قيد للمصلحة بكونها
ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين
ونعلم انا لو تركناهم لاستولوا على المسلمين وقتلوهم ولو
رمينا الترس نخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية
لان صيانة الدين وصيانة عامة المسلمين داعية الى جواز
الرمي الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة وهي
صيانة الدين ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية
لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة
المشقة وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة
كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافر في قلعة
بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لم يعلم تسلطهم
ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية
كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا
البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة

لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا
جماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين
مع الاسارى والتأثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه
او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم
او جنسه فالمراد بالجنس ههنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة
هذا نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله عم ارأيت لو تمضمضت
الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو
عدم دخول الشيء اعتبارا في عدم فساد الصوم وكقياس ... الولاية ح
على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير
اعتبار النوع في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس الولاية
لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة
نظير اعتبار الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا
في جنس التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فتخرجه
كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا
في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون
مثلا وقس عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي
احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها من
ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة
اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا

وقد يسمى البعض اول الاربعة غريبا و الثلثة ملائمة ثم لا يخلو من لا يخلو اما
ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه
ويسمى شهادة الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اى شهادة للاصل
اعم من اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف
فى نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس
الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فى
نوع الحكم وبينها وبين اخيرى الاربعة عموم وخصوص من وجه اى قد
يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخيرى الاربعة وقد يوجد واحد
من اخيرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل
بها بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند
البعض هو قياس ايضا اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون
الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل لكل منهما
قياسا اتفاقا والتعليل باخيرى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل
يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض
قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما
الخلاف فى تسميته قياسا وشهادة الاصل قد يوجد بدون الاولين
لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد توجد بدون اخيرى الاربعة لانها
اعم من كل منهما مطلقا وقد توجد بدون اخيرى الاربعة لانها اعم من كل منها

وان وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا صح صح صح

من كل منهما من وجه فاذا وجدت غريبا اى الوصف الذى يوجد فى
صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير يسمى غريبا فالغريب
نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذى اعتبر نوعه فى نوع الحكم
والثانى مردود وهو الوصف الذى يوجد جنسه او نوعه فى نوع ذلك
الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا وانما اعتبرنا
التأثير لانه اى القياس امر شرعى فيعتبر فيه اى فى القياس
اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشرع
او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عم
انها من الطوافين وقوله عم فى المستحاضة انها دم عرق انفجر و
لانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تأثير فى وجوب الطهارة و
فى عدم كونه حيضا وفى كونه مرضا لازما فيكون له تأثير فى التخفيف
ولقوله عم أرأيت لو تمضمضت بماء الحديث وغيرهما من
اقيسة الرسول عم والصحابة رض وعلى هذا قلنا مسح فلا
يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر فى التخفيف
حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما فى سائر
الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف
البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين
عليه وقد ظهر تأثيره اى تأثير المتعين فى عدم التعيين فى الودايع
والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب ولا يجب

ولا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد رد الوديعة فان ردها
مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل
فانه لو نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان
ينصرف الى رمضان لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره
وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم الاعلى العلية في القياس وهو
ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين
الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية
الغير اي غير هذه الاشياء التي ردد فيها بالاجماع مثلا وانما قال
مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت
تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او
البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداها وبتنقيح المناط وهو ان
يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارق وهو
الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الاصل
الذي يوجد فيهما وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين فان على تقدير قبولهما
يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل
عندنا فسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف
وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين
اي في حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام
الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب عليه الوضوء واذا قعد وهو محدث

فانا وجدنا
وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث
وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في
الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب
انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب
اما عند القائلين بالمفهوم فظ واما عندنا فلان الاصل هو العدم
على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين
اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام
مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود
الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث
لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص
واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم
الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا علية الحدث
اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله عم لا يقضي
وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب
ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات
فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم في حقه تعالى واما في حق العباد
فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع
والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول
ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود

والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع
في العلامة ولا نشترط لها ايضا اي لا نشترط الوجود عند الوجود
للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف
عند القائلين بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول بها
اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين
بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف عنه
لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول
بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع
فالوصف يكون جزءا للعلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح
فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزءا للعلة ولا نشترط
العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص في الحالين
ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس
وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء لانه يثبت الحدث بالنص
لان ذكر الحدث في الخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من
مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام
النجاسة فاكتفى فيه اي في الماء يعني في ايجاب الوضوء بدلالة النص اي
على وجود الحدث واختار في التيمم التصريح اي بوجود الحدث وهو
قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله تعالى فتيمموا وايضا
فيه ايماء اي في النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة

سنة لكونه ايتمارا بظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل
فانه ليس بسنة لكل صلوة هذا وجه اخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء
والتصريح به في التيمم والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا
يحل القضاء الابد لكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء
وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قائم في الحالين
ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا
بعد سكون النفس عن الغضب كما ذكره المتن واما حال عدم
الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم
الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط
مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت
وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل لشغل القلب بغير الغضب فثبت
التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم
المخالفة فلا يكون دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فيبطل
قوله ان النص قائم في الحالين ولا حكم **فصل** لا يجوز التعليل
لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك اي لا يجوز
بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك وقولنا الجنس
بانفراده يحرم النساء بالنص وهو النهي عن الربوا والريبة
جواب عن اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة
النساء وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن فاجاب

بان هذا بالنص وهو قول الراوي نهى النبي عم عن الربوا والريبة
والريبة الشك والمراد بالريبة هههنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة
فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا او قدر باع نسيئة لان للنقدم مزية
والنسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا
القصاص في القتل بالمثقل عندهما اي ثابت بدلالة النص لا
بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا وصفها بالجر لا يجوز التعليل
لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط
او صفة كالشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وككونهم
رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفة
كصوم بعض اليوم نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع
بالرأي فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض
في بيع الطعام بالطعام الشافعي فان له اي لاشتراط التقابض
عند الشافعي اصلا وهو الصرف وبجوازه بدونه اصلا اي لجواز البيع
بدون التقابض اصلا عندنا وهو بيع سائر السلع فالحاصل ان
اشتراط التقابض عند الشافعي وان كان اثبات الشرط فانه
يوجد له الاصل وهو الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد
له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يجوز الا للتعدية هذا
ما قالوا انما قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن اصول
فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجري في

في هذه الاشياء اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما انكرنا
هذه الجملة اذ لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد
فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان
لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة
في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل
وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها
لمعنى آخر يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته
لكن لا يكون هذا اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك
المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا
هو المختلف فيه **فصل** القياس جلي وخفي فالخفي يسمى
بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي
استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان
قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب
في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي
وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا
تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه الصحيح هذا
وهو انه دليل في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه
الافهام تفسير للقياس الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوته

بالدلائل التي هي حجة اجماعاً وضمير وهو راجع الى الاستحسان وقد انكر
بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية
فلا مشاحة في الاصطلاح وان انكروه من حيث المعنى فباطل
ايضا لانه نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس
الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره لانه
اي الاستحسان اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان
واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض
والابار واما بالقياس الخفي وذكروا له اي للقياس الخفي
قسمين الاول ما قوي اثره اي تاثيره والثاني ما ظهر صحته
وخفي فساده اي اذا نظر اليه بادي النظر يرى صحيحا ثم اذا تومل
حق التامل علم انه فاسد وللقياس اي وللقياس الجلي قسمين
ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فاول ذلك راجح على
اول هذا اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره
راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم
انا اذا ذكرنا القياس نريد به الا القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان
نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح لان المعتبر هو
الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك اي القسم الثاني من القياس
وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان
وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول

من الاستحسان

من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسور سباع الطير
فانه نجس قياسا على سور سباع البهايم طاهر استحسانا لانها تشرب
بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من
الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة
تودي بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله تعالى
وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى به
بالركوع كسجود الصلوة فعملنا ههنا بالصحة الباطنة في
القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح
تواضعا مخالفة للمتكبرين واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة
كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا
بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان
فلهذا اوردت مثالا آخر وهو قوله وكما اختلفا في ذراع من
المسلم فيه ففي القياس يتخالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد
السلم فتوجب التخالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في
اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التخالف لكن عملنا بالصحة
الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب
الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع

المسلم فيه ففي القياس يتحالفان حسا وفي الاستحسان لا وذلك لانهما
اختلفا في المسمى بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس
جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع
بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة
الذراع يوجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان
الذراع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا
المعنى اخفى من الاول فيكون استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه
واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين
وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت
الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى
ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في
صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان
قوي الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان
اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر
فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح بظهوره واما اذا
كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره منه
فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح منه
على القياس في هذه الصور الثلث ويرجح في صورة واحدة منه

والى

والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد
الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه
مردود بقي الاخيران فالاول من الاستحسان اي الصحيح الظاهر
والباطن يرجح عليهما اي على القياس صحيح الظاهر فاسد الباطن و
عكسه وثانيه مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن
بقي الاخيران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف
النوع فما ظهر فساده بادي الراي النظر لكن اذا تؤمل تباين صحته
اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين
القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل
واحد من اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادي
النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس وهذا في صورتين
احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر
صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن
من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده
بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان
قياسا او استحسانا ومع اتحاده ان امكن يرجح القياس اي ان وقع
التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر
فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن

قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجده يعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظ انه اذا كان صح

المسلم فيه ففي القياس يتحالفان حسا و في الاستحسان لا و ذلك لانهما
اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس
جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع
بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة
الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان
الذراع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا
المعنى اخفى من الاول فيكون استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه
واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين
و على انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت
الاقسام الممكنة عقلا و قلت وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى
ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في
صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان
قوي الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان
اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر
فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح بظهوره واما اذا
كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره صح
فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح صح
على القياس في هذه الصور الثلث ويرجح في صورة واحدة صح

والى

والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد
الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه
مردود بقي الاخيران فالاول من الاستحسان اي الصحيح الظاهر
والباطن يرجح عليهما اي على القياس صحيح الظاهر فاسد الباطن و
عكسه وثانيه مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن
بقي الاخيران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف
النوع فما ظهر فساده بادي الرأي في النظر لكن اذا تؤمل تباين صحته
اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين
القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل
واحد من اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادي
النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس وهذا في صورتين
احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر
صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن
من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده
بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان
قياسا او استحسانا ومع اتحاده ان امكن يرجح القياس اي ان وقع
التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر
فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن
قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجده يعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان صح

الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون
صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه
كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك
الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم
فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا
او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور
ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال
على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع
وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي
الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين
استحسان كذلك وما ذكر من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل
ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو
من انه اذا تؤمل حق التامل تباين صحته او تباين فساده فاذا كانت القسمة منحصرة
في هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه لا يخرج عن احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن
بالقياس الخفي يعدى للاستحسان بغيره نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع
اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان
البايع ينكر تسليم المبيع اي انما يحلف البايع لانه ينكر وجوب تسليم
المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه
ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره

لم يذكره في المتن فيتعدى الى الوارثين اي اذا اختلف وارثا البايع
والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع يتحالف الوارثان
والى الاجارة اي اذا اختلف والمستاجر في مقدار الاجرة قبل موجر
استيفاء المنفعة يتحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى
الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس
من تخصيص العلة على ما ياتي بعض الناس زعموا ان الاستحسان
من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما ياتي في تخصيص العلة
ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل**
في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل
المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم
ودفعه باربع طرق اي الجواب عنه يكون باربع طرق الاول
منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجس علة للانتقاض
فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذا ملك بدل المغصوب
يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل
في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اي اذا ملك بدل المغصوب
علة لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم
متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك
عندكم فيمنع ملك بدله اي ملك بدل المغصوب بان يمنع في المدبر

كون البدل بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل هو بدل اليد الفائتة
فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع
معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله
وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص
نحو مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء
فنمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول
ولاجله اي ولاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن في المسح
التثليث لانه لتاكيد التطهير المعقول فلا يفيد اي التثليث في
المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء الثالث قالوا هو الدفع
بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكروا
له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب
وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل
الصائل فنوقض بالاستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين
بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا
لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت
المبغي اورد الامام فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها
خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالاستحاضة ان خروج النجاسة
موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة
لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين

في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع فاقول
هذا الجواب ليس دفعا للحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به
وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه
ان كان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن
الجمل الصائل فنوقض بمال الباغي ان العادل لو اذا اتلف مال
الباغي حال القتال لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب بانا لا نسلم
ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان العصمة في مال الباغي · في مال سابه
الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل البغي فاقول الظاهر ان الحكم
المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان او بقاء العصمة فلا يكون هذه
الصورة نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى
حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان العصمة الاصل في اموال
المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في المتنازع فيه
وهو الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت
بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فبقي
العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي
ان حل الباغي الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بانه
بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي
فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيانا ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة
في صورة النقض شيء آخر هذا هو معنى قوله والضابط المتنوع

من هذه الصورة ان المعلل ادعى حكماً اصلياً لا يرتفع الا بعارض
كالعصمة ههنا وليس في المتنازع الا عارض واحد واثبت بالقياس
ان هذا العارض لا يرتفع كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي
مثلا فاجاب بان الرافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة
النقض شيء آخر ويمكن ان يتكلف في ان يصير هذه المسئلة
نظيراً للدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف
العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياساً على المخمصة فنوقض
بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة
غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب
بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابت فيه لان العصمة
لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت بالبغي هذا
غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض
وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة
لعدم منافاته العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة
فلا يكون نقضاً فلاجل هذه الفسادات في الامثلة الثلث اورد
مثالاً آخر في المتن فقال وانا اورد للدفع بالحكم مثالاً وهو القيام
الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين
فنوقض بالتيمم اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى
الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء فنمنع

فنمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لا نمنع عدم
وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف
عنه الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فنقول
الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث ثمة لكن اذا
يصير عفواً فكذا هنا ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اي دفع النقض
بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل
العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب
هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول
به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فنجعل عدم المانع
جزاءً للعلة او شرطاً لها لهم في جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية
والثابت بالاستحسان عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية
فانه مخصوص عن القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة
وقد يكون لمانع كما في العلل العقلية وذكر واجملة ما يوجب عدم الحكم
خمسة المسطور في كتبنا ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة
ولكني عدلت عن هذه العبارة لما سيأتي مانع من انعقاد العلة كانقطاع
الوتر في الرمي وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم
وكبيع مالا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الترس وكخيار الشرط
او من تمامه كما اذا اندمل جرح السهم والمداواة وكخيار الرؤية او من لزومه
كما اذا جرح وامتد حتى طبعا لم وامن وكخيار العيب فان التخصيص

ليس في الاولين بل في الاخر لان التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف
الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين من الصور
الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيها وفي الثلث الاخر العلة
موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على
الثلث الاخر فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال
ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار
الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم
وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت
بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب يوجب
الدخول على السبب والحكم فاذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك
ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط
فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضاء بالحكم
عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه
لتمام الرضاء لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري
فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن
المشتري من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز
وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز ولنا ان
التخصيص في الالفاظ جائز فيخص بها ويترك القياس بدليل اقوى
لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة ولان العلة في القياس ما يلزم

ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا
علم وجود العلة في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع ان هذا
التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما
ركنها او شرطها اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع
فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق
علة فاذا زيد الخيار فقد عدم او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الحرج
علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو
ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه ولا شك ان ما ثبت
تاثيره شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه وما ثبت فساد وضعه
علم عدم تاثيره شرعا وسياتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود
الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا
هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا انواع جدلي ولانه
اذا ثبت علية المشترك لا يضره الفارق لكن ان اثبت في الفرع
مانعا يضر ذلك وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق
لا يقبل ينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل هذا تعليم ينفع
في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اي يكون في
الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فاذا اورد على سبيل الفرق يمنع
الجدلي توجهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق
فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي في اعتاق الراهن تصرف

يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل
الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا
الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نم الاصل ههنا
بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا
في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اي ان كان حكم الاصل
التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين
وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله
في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطاء فنقول ليس كالخطاء
اذ لا قدرة فيه على المثل اي في الخطاء على المثال لان المثل جزاء كامل فلا
يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبل
الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا اي الوجه هذا الكلام على
سبيل الممانعة ان حكم الاصل شرع وهو الخطاء شرع المال خلفا عن
القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا من قصور
الجناية فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي
مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة وهي اما
في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصح دليلا كالاطراد او
التعليل بالعدم والاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل
الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط.. التعليل
واوصاف العلة ككونها مؤثرة ومنه المعارضة واعلم ان المعترض
اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلم لكن يقيم الدليل

وفي الفرع مزاحمة اياه يعني المال شرع خلفا عن القود صح

الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة وتجري في الحكم وفي علته والاولى
تسمى معارضة في الحكم والثاني في المقدمة • قوله واعلم ان المعترض
هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة
واذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا
ممانعة واذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرته لا يصلح
دليلا لانه طرد مجرد من غير تأثير الى اخر ما عرفت من الممانعة وله
ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت
من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي
مدلوله سواء كان المدلول هذا الحكم او مقدمة من مقدمات دليله
والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة
كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني
فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل اخر ان هذا الوصف
ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة
في الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء
عليه فهي معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب
كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية
كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه
كالقضاء لكن هذا تعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع
اي تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الله تعالى

وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد • وكقوله مسح
الرأس ركن فليسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه
بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه
وان دل على حكم اخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله
في صلوة النفل عبادة لا تمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء
فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء
اعلم ان كل عبادة يجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضي
فيها كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا يجب
بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم
الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده
ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا
الحكم • والاول اقوى من هذا • اي القلب اقوى من العكس • لانه
جاء بحكم اخر وبحكم مجمل وهو الاستواء • اي المعترض جاء في العكس
بحكم اخر وفي القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه
في العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الاخر وفي القلب
لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء
يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات الحكم
المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي في الفرع
غير الاستواء الذي هو في الاصل فهذا هو معنى قوله • ولانه مختلف

فيه

مختلف فيه في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع
بطريق شمول الوجود واما بدليل اخر ش عطف على قوله فاما بدليل
المعلل م وهو معارضة خالصة وهو اما ان يثبت نقيض حكم المعلل
بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف
وهذا ش اي الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة م اقوى الوجوه
فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول م وكقولنا في صغيرة لا اب لها
صغيرة فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة
كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي
ينتفي سائرها بالاجماع ش اي لعدم القائل بالفصل فان كل من ينفي
الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير
الوجه الثاني من المعارضة م وكالتي ش نظير الثالث • نعي اليها زوجها
فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب
فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب
كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما اخر به
وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني
نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول
صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا
واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول

علة وهى قلب ايضا وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا
لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة • نحو الكفار
جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين • لان جلد المائة
غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غايته
وجب فى الثيب غايته ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية
عليها تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب فى البكر المائة
يجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم • والقراءة
تكررت فرضا فى الاوليين فكانت فرضا فى الاخريين كالركوع
والسجود فنقول المسلمون انما تجلد بكرهم مائة برجم ثيبهم •
يعنى جعل المعلل جلد البكر مائة علة لرجم الثيب فنقول لانم
هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر • وانما تكرر الركوع والسجود
فرضا فى الاوليين لانه تكرر فرضا فى الاخريين والمخلص عن هذا
اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب • ان لا يذكر على سبيل
التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر اذا ثبت
المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج
فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعى
رحمه الله تعالى • فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع
فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع
لثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية

ماهو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى
ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها فى مالها فكذا فى نفسها كالبكر
الصغيرة • فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه
خلاف الشافعى رح • فقالوا انما يولى على البكر فى مالها لانه يولى
فى نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال فى البكر
والثيب فيهما سواء • اى لا نقول الولاية فى المال علة للولاية فى
النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فتكونان متساويتين
فاذا ثبتت احديهما ثبتت الاخرى لان حكم المتساويين واحد
وهذه المساواة غير ثابتة فى المسئلتين الاوليين على ما ذكروا
وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة فى الشفع الاخير فاراد
ان يبين انه يمكن لنا فى مسئلة الشروع فى النفل وفى الثيب
الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعى رح هذا فى مسئلة
الرجم والقراءة اما فى مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء
فى انفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا فى شروطهما
حيث لا يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال
بوجود احدهما على وجود الاخر واما فى مسئلة القراءة فلان
الشفع الاول والثانى ليسا بسواء فى القراءة لان قراءة السورة
ساقطة فى الشفع الثانى وايضا الجهر ساقط فقوله على ما ذكروا
اشارة الى هذا • ومنها خالصة فان اقام الدليل على نفى علية

ما اثبته المعلل فمقبولة وان اقام على علية شئ اخر فان كانت قاصرة
لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما يعارضنا
مالك بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره
فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك
لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيه يقبل
عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما
انتفى الاخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الاشياء
الاخر **فصل** في دفع العلل الطردية، لما عرفت ان العلة نوعان
اما مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة تثبت عليتها بالدوران
دون التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا
ويسمى علة طردية ففي هذا الفصل يذكر الاعتراضات الواردة
على القياس بالعلة الطردية، وهي اربعة الاول القول بموجب العلة
وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل
الى العلة المؤثرة، اي يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر
يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف
كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول
يسن به عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو
اما ربع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غيره فقال يسن
تكراره نمنع ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان

الصلوة باطلة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل
الا بالتكرار وههنا المحل متسع، اي في مسح الرأس المحل وهو الرأس
متسع يمكن الاكمال بدون التكرار، على ان التكرار ربما يصير
غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول
بموجب العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة، فالحاصل انا نقول
ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به
لان الاستيعاب بتثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث
التكرار ثلث مرات نمنع هذا في الاصل اي لا نم ان الركنية توجب
هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض
على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون قولا
بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث به
التكرار فالاعتراض ممانعة، وكقوله في صوم رمضان صوم
فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية فنسلم موجبه لكن الاطلاق
تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل
تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا تدخل تحته الثاني
الممانعة وهي اما في الوصف، اي يمنع وجود الوصف الذي
يدعي المعلل عليته في الفرع، كقوله في مسئلة الاكل والشرب
عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كحد الزنا
فلا نم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع

التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بالمطعوم مجازفة فيحرم
كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات
بحسب الاجزاء فهي جائزة لجواز الجيد بالردي • هذا دليل
على جواز المجازفة بالوصف • ولجواز عند تفاوت الاجزاء
هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء • وان اراد بها
اي المجازفة • بحسب المعيار تختص بما يدخل فيه • اي في المعيار
واما في الحكم • عطف على قوله اما في الوصف • كما في هذه المسئلة
ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة لا نسلم امكانها في الفرع وان
ادعيتها حرمة غير متناهية لا نسلم في الصبرة • فقوله كما في هذه
المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين
فالممانعة في الحكم انه يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة
له في الفرع وقوله لا نسلم امكانها في الفرع اشارة الى هذا
ويمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور
في الاصل وقوله لا نسلم في الصبرة اشارة الى هذا • وكقوله
صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء • فنقول لا بعد
التعيين فلا نسلم في الاصل او قبله فلا نسلم في الفرع • اي ان ادعيتم
ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا
فلا نسلم هذا في القضاء • وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين
النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في المتنازع فيه لان تعيين

النية

النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع لان الصوم متعين
في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع
متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه يكون
صحة صوم رمضان ممتنعة وهو باطل • واما في صلاح الوصف
للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف
كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم
ان العلة في الاصل هذا • اي لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم
هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق
لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم
القرابة المحرمة • وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء
مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد عدم
المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم • فانه
يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان
الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى • الثالث فساد الوضع
وقد مر تفسيره • وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه
وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو
فيبطل العلة اصلا • فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية
يرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علة مؤثرة فح
يندفع المناقضة كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم

طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع
بتغيير الكلام كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين
اى احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعى
رح بانت فى الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل
الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الاخر
فان اسلم فهى له وان ابى يفرق بينهما فى الحال سواء كان قبل
الدخول او بعده ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اى
اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت فى الحال وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعى رح فيجعل الردة علة لبقاء
النكاح بمعنى لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين فى الحال
سواء كان قبل الدخول او بعده ثم فى المتن يقيم الدليل على ان
تعليله مقرون لفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا
للنعمة والردة لا تصلح عفوا وكقوله اذا حج باطلاق النية يقع
عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على
المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو بط وكقوله المطعوم
شئ ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد وهو التقابض كالنكاح
فانه يشترط له الشهود فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر جعله الله
اوسع الرابع المناقضة وهو يلجئ اهل الطرد الى المؤثرة كقوله
الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان فى النية فينتقض بتطهير

الخبث

الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمى كالتيمم بخلاف
تطهير الخبث فنقول نعم اى الوضوء تطهير حكمى بمعنى ان النجاسة
حكمية اى حكم الشرع بالنجاسة فى حق الصلوة فجعلها كالحقيقية فيزيلها
الماء كما يزيل الحقيقية فهى غير معقولة الضمير راجع الى النجاسة
وهذا الجواب هو الذى احاله فى فصل شرائط القياس الى فصل
المناقضة لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب
فلا يحتاج الى النية فى ذلك اى فى التطهير فيحصل الطهارة سواء
نوى او لم ينو بل فى صيرورته قربة اى يحتاج الى النية فى صيرورة
الوضوء قربة والصلوة مستغنى عنها اى عن صيرورة
الوضوء قربة كما فى سائر شرائط الصلوة بل يحتاج الى كون الوضوء
طهارة واما المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب عن سؤال
مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية
لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية
كالتيمم فاجاب بان مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس
كانت هى الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا
عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل غسل الاعضاء
الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء
معقول قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف
فى المعتاد دفعا للحرج واقر على الاصل فى غير المعتاد كالمنى والحيض

اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن
لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية
من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد
دفعا للحرج وبقي غسل الاعضاء الاربعة التي هي امهات الاعضاء
فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية
واعلم ان الامام فخر الاسلام رح ذكر ان تغير وصف محل الغسل
من الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة
اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس
غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان
مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقرير
الهداية لا يرد بهذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال اخر وهو انه لما كان
الحكم معقولا ينبغي ان يقاس سائر المائعات على الماء في تطهير
الحدث كما قد قيل في تطهير المحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين
قول فخر الاسلام وصاحب الهداية بان مراد فخر الاسلام
في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة
لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن
التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية بان مراد
فخر الاسلام بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه
ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف

فقد وجد

قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم بان هذا الحكم انما هو
لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا
بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام
ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان يصح قياس غير السبيلين
على السبيلين وفي هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة
التطويل **فصل** في الانتقال اي الانتقال من كلام الى كلام اخر
وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخ اما ان ينتقل
الى علة اخرى لاثبات علة او لاثبات الحكم الاول او لاثبات
حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اي حكم
يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه
اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علة وهو الاول
او لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن شيء منهما كان كلاما
حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج
اليه الحكم الاول والا كان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث
فيثبته بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع
اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه سلط على الاستهلاك
فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة
لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل
باخر كما في قصة الخليل صلوات الله على نبينا وعليه وانما اطلق

وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل
بكلام اخر وان كان دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض
لقصة الخليل صلوات الله عليه حيث قال فان الله ياتي بالشمس من
المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند
البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف
النظار واما قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي
يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو
قوله انا احيي واميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس
على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث
كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة • فلا تمنع الصرف
الى الكفارة اي ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز كالبيع
بالخيار والاجارة • اي باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية
الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي
لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق • اي نقصان الرق يمنع الصرف
الى الكفارة عندي • فنقول الرق لم ينقص وتثبت هذا • اي عدم
نقصان الرق بعلة اخرى • كما نقول الكتابة عقد معاوضة
فلا يوجب نقصانا في الرق وان اشتبه بالعلة الاولى فهو نظير
الرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما
صحيحان والرابع احق • لان العلة التي اوردها تكون تامة في
قطع

في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء اخر وان انتقل الى حكم اخر
لا حاجة اليه والى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل **فصل**
في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي في كل شيء ثبت
وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا
للاثبات له ان بقاء الشرايع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن
بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث
واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي فانه حجة عنده ولنا ان الدليل
الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرايع بعد وفاته
عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته وفي
حيوته فقد مر جوابه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح
ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء
للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث
عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به
ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به
والصلح على الانكار لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي الاصل
حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا
ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة
حجة على المدعي فيصح الصلح • ويجب البينة على الشفيع عندنا
على ملكه المشفوع به اذا انكره المشتري • لان ملك الشفيع الدار

الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري
فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها. لا عنده واذا
قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل
ام لا فالقول قول المولى عندنا. فان العبد تمسك بالاصل
وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق
على المولى. ومنها اي من الحجج الفاسدة. التعليل بالنفي كما ذكرنا
في شهادة النساء. اي في الممانعة في دفع العلل الطردية. والاخ فانه
يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة
فقط كقول محمد رح في ولد الغصب انه غير مضمون لانه لم يغصب
الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رح ان الغسل
ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل وما
لا يدخل فلا تدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذا
من اي القسمين **باب المعارضة والترجيح** اذا ورد
دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد
في زمان واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف
هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان
اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح
على القياس من قوله عليه السلام زن وارجح والمراد الفضل
القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا

لانه

لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى
وترك الاخر واجب في الصورتين. اي فيما اذا كان احدهما
اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما بما هو غير تابع
واذا تساويا قوة. اعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون احد
الدليلين اقوى من الاخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس
والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع كما ان خبر
الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه
عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين قوة ففي القسمين
الاولين العمل بالاقوى وترك الاخر واجب واما الثالث فبائنة
حكمه ههنا وهو قوله واذا تساويا قوة فالمعارضة تختص
بالقسم الثاني والثالث اما الاول فبمعزل عنها وان كان
العمل بالاقوى واجبا لكن لا نسمي هذا ترجيحا والترجيح انما يكون
بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني. ففي الكتاب والسنة.
اي في معارضة الكتاب والكتاب والسنة والسنة. يحمل ذلك
على نسخ احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه
دليل الجهل. فاعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض
غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما
ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين
متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر

متاخرا ناسخا للاول لكن لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض
لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة الى التعارض
والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم
ما يقتضيه الاخر، فان علم التاريخ، جواب الشرط محذوف اي
يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اي يدفع المعارضة
ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر والا
يترك فيصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال
الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في
سؤر الحمار عند تعارض الاثار، روى عن ابن عمر رضي الله عنهما
انه نجس وروى عن ابن عباس رضه انه طاهر وايضا قد تعارض
الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارضت الادلة يبقى الحكم على ما كان
وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع
الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك، وهو اي التعارض
في الكتاب والسنة، اما بين ايتين او قراءتين او سنتين
او آية وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان
اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او
بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الاية اللغو في الاولى ضد كسب القلب

اي السهو بدليل اقترانه به، اي بكسب القلب حيث قال
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
وفي الثانية ضد العقد، اي في الاية الثانية وهي قوله تع لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو
ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد، والعقد قول يكون له حكم
في المستقبل كالبيع ونحوه، قال الله تع يا ايها الذين امنوا اوفوا
بالعقود فاللغو في هذه الاية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو
بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه
الاية فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس والاية الاولى
تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب
والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس
وهذا ما قال في المتن فاللغو في الاية الثانية يشمل الغموس اذ هو
ما يخلو عن الفائدة كقوله تع لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا
سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا
بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الاخرة بدليل اقترانه
بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة فقال بكفارته
والشافعي رحمه الله تع يحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة في الثانية
اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الاية الاولى على المؤاخذة في الاية
الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس

والعقد فی الثانیة علی کسب القلب الذی ذکر فی الاولی ای یحمل
الشافعی رح العقد فی الایة الثانیة علی کسب القلب حتی یکون اللغو
هو عین اللغو المذکور فی الایة الاولی وهو السهو فلا یکون التعارض
واقعا لکن ما قلنا اولی من هذا لان علی مذهبه یلزم ان لا یکون
العقد مجری علی معناه الحقیقی وایضا الدلیل دال علی ان المؤاخذة
فی الایة الاولی هی المؤاخذة الاخرویة بدلیل اقترانها بکسب القلب
وهو یحملها علی الدنیویة واما علی مذهبنا فان اللغو جاء لمعنیین
فیحمل فی کل موضع علی ما یلیق به ویحمل المؤاخذة فی کل موضع علی ما هو
الیق به من الدنیویة والاخرویة واقول لا تعارض ههنا واللغو فی
الصورتین واحد وهو ضد الکسب لانه لا یلیق من الشارع ان
یقول لا یؤاخذکم الله بالغموس والمؤاخذة فی الصورتین فی
الاخرة لکن فی الثانیة سکت عن الغموس وذکر المنعقدة
واللغو وقال الاثم الذی فی المنعقدة یستر بالکفارة لان
المراد المؤاخذة فی الدنیا وهی الکفارة هذا وجه وقع فی خاطری
لدفع التعارض واللغو فی الایتین واحد وهو السهو اما فی الایة
الاولی فبدلیل اقترانه بکسب القلب واما فی الثانیة فلانه لا یلیق
من الشارع ان یقول لا یؤاخذکم الله بالقول الخالی عن الفائدة
الذی یدع الدیار بلاقع اعنی الیمین الفاجرة بل اللائق ان یقول
لا یؤاخذکم الله بالسهو کما قال الله تعالی ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا

اواخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخرویة لان الاخرة من
دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فکفارته لا یدل علی ان المراد المؤاخذة
الدنیویة لان معنی الکفارة الستارة ای الاثم الحاصل بالمنعقدة
یستر بالکفارة والایة الثانیة دلت علی عدم المؤاخذة فی الیمین
السهو وعلی المؤاخذة فی المنعقد وهی ساکتة عن الغموس
فاندفع التعارض ویثبت الحکم علی وفق مذهبنا وهو عدم الکفارة
فی الغموس واما الثانی وهو المخلص من قبیل المحل فبان یحمل علی
تغایر المحل کقوله تعالی ولا تقربوهن حتی یطهرن بالتشدید والتخفیف
فبالتخفیف یوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشدید
یوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف علی العشرة والمشدد
علی الاقل وانما لم یحمل علی العکس لانها اذا طهرت لعشرة ایام حصل
الطهارة الکاملة فاحتیج الی الاغتسال لیتاکد الطهارة واما الثالث
ای المخلص من قبل الزمان فانه اذا کان صریح اختلاف الزمان
یکون الثانی ناسخا للاول فکذا اذا کان دلالة کنصین احدهما محرم
والاخر مبیح یجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة کان الاصل الاباحة
والمبیح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا علی العکس لجعل
تکرار النسخ ای لو قلنا ان المحرم کان متقدما علی المبیح فالمحرم
کان ناسخا للاباحة الاصلیة ثم المبیح یکون ناسخا للمحرم فتکرر
النسخ فلا یثبت التکرار بالشک وفیه نظر لان الاباحة الاصلیة

ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا و بيانه انا لا نسلم
ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة الاصلية فانه انما يكون
ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع
الاشياء فيلزم ح كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل
المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من
تعريف النسخ و يمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا
النظر و هو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه
فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى و ما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا و لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذه الاخبار
تدل على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه
او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر
المذكور و هو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد
نسخ ذلك المحرم فيلزم ههنا تغييران و اما على العكس فلا يلزم
الا تغيير واحد فاندفع الايراد المذكور بهذا التقرير فنقرر الدليل
بهذا الطريق او نقول عنينا بتكرير النسخ هذا المعنى لا النسخ
بالتفسير الذي ذكرتم و قد قال فخر الاسلام رح هذا اي تكرير النسخ
بناء على قول من جعل الاباحة اصلا و لسنا نقول بهذا في الاصل
لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان و انما هذا اي كون
الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة

كانت

كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة و ذلك
باق الى ان يوجد المحرم و انما كان كذلك لاختلاف الشرائع في
ذلك الزمان و وقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد
و الوثوق على شيء من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور و هو
عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم و لا مبيح و اعلم
ان الشيء الذي لا يوجد له محرم و لا مبيح فان كان الانتفاع به
ضروريا كالتنفس و غيره و نحوه فغير ممنوع اتفاقا و ان لم يكن
ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا
بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم و ان ارادوا
عدم العقاب على الانتفاع به فحق و عند بعض المعتزلة على الحظر
فان ارادوا ان الله تعالى حكم بالحظر في الازل فغير معلوم و ان ارادوا
العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تعالى و ما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا و قوله خلق لكم ما في الارض جميعا و عند الاشعري
على الوقف ففسره تارة بعدم الحكم و هذا باطل لانه اما ممنوع
من الله تعالى عن الانتفاع به او ليس بممنوع و الاول حظر
و الثاني اباحة و لا خروج عن النقيضين و اجاب في المحصول
عن هذا بان المباح هو الذي أَعْلَمَ الشارع فاعله او دل على انه
لا حرج عليه في الفعل و الترك و هذا الجواب ليس بشيء لان
الخلاف في شيء لم يعلم المحرج الشارع بالحرج في فعله و تركه

وعدمه فمعنى كلام ان الشئ الذى لم يعلم الشارع بالحرج فى فعله
وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه وهذا كلام سه
حشو ولا خلاف فى هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم
بان هناك حكم ام لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر او اباحة اما
عدم العلم بان هناك حكم ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله حكما
لازما بالمنع او بعدمه واما انه لا نعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق
فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى حظر او اباحة ومع ذلك
لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا
لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة وبين من يقول
بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك
وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما • ولقوله عليه
السلام ما اجتمع الحلال والحرام الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال
اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفى يعرف
بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على
العدم الاصلى فالمثبت اولى لما قلنا فى المحرم والمبيح وان
احتمل الوجهين ينظر فيه • اى ان احتمل النفى ان يعرف بدليل
وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلى فينظر فى ذلك
النفى فان تبين انه يعرف بالدليل يكون كالاثبات وان تبين
انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات اولى • فما روى انه عليه السلام

سرو

تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روى انه محرم ناف فانه
انفق على انه لم يكن فى الحل الاصلى والاحرام حالة مخصوصة تدرك
عيانا فكلاهما سواء فرجح بالراوى انه محرم عبد الله بن عباس ورادی صح
رضى الله عنهما ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه • هذا نظير
نفى يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روى
انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال واتفقوا على انه عليه السلام
لم يكن فى الحل الاصلى فالخلاف فى انه عليه السلام كان فى الاحرام
او فى الحل الذى بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها فى الاحرام انه لم يتغير
الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها فى الحل الذى بعد الاحرام ان الاحرام
تغير الى الحل فالاول ناف والثانى مثبت لكن الاحرام حالة
مخصوصة مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوى
وهو ابن عباس رضى الله عنهما • ونحو اعتقت بريرة وزوجها
حر مثبت واعتقت وزوجها عبد ناف وهذا النفى مما يعرف
بظاهر الحال فالمثبت اولى • هذا نظير النفى الذى لا يكون بالدليل
اعلم ان الامة التى تزوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق
عندنا خلافا للشافعى رح لنا انها اعتقت بريرة وزوجها حر
ويروى انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت والثانى
ناف لان معناه ان رقيته لم يتغير بعد وهذا نفى لا يدرك
عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى • واذا اخبر بطهارة الماء

ونجاسته والطهارة وان كانت نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل
فيسال فان تبين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يتبين
فالنجاسة اولى • هذا نظير النفي الذي يحتمل المعرفة بالدليل ويحتمل
بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال
وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وملأه
باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شئ نجس فاذا اخبر واحد
بنجاسة الماء واخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار
النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات • وعلى
هذا الاصل تتفرع الشهادة على النفي واما في القياس عطف
على قوله ففي الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان
فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس
فيأخذ بايهما شاء • من القياسين وكذا يأخذ ايهما شاء من
قولي الصحابي • بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط
النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول اي النصين
انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما
مع الجهل وهنا اي في القياسين ليس اي التعارض لجهل محض لانه
اي المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة في كل واحد من الاجتهادين
يصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي
فكل واحد دليل له في حق العمل **فصل** ما يقع به الترجيح فعليك

للجهل منه

استخراج

استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا • اما المتن
فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمجمل والمحكم على المفسر
والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة
والاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد
والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف
الكتاب والسنة فما عرف عليته نصا او صريحا اولى مما عرف ايماء
وما عرف ايماء فبعضه اولى من بعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف
بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تاثير نوعه في نوعه اولى مما
عرف بالاجماع تاثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل
منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس
القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من
المفرد واقسام المركبات بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث
السابقة لا يخفى عليه شئ من ذلك والذي ذكر وافي ترجيح
القياس اربعة امور الاول قوة الاثر • اي قوة التأثير كما في القياس
والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي رح يقول
يرق ماءه مع غنيته عنه فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هذا نكاح
يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة
وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهو اقوى اثرا • اي قياسنا
اقوى تأثيرا من قياس الشافعي رح اذ زيادة محل حل العبد على حل

على حل الحر قلب المشروع وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز
والارقاق دونه لان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع
الوصف ونكاح الامة لمن له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة
وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر
فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة
تندفع باحلال الامة المسلمة قلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر
المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرة فكذا
نكاح الامة اي دين الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرة التي على هذا
الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي على هذا الدين فهذا اقوى
اثرا لان الرق منصف لا محرم كما في الطلاق والعدة والقسم
والحدود ولان الرقيق له شبه بالحيوانات والجمادات بواسطة
الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات
فاوجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص
بالانسان وطرف الرجال يقبل العدد بان يحل للحر اربع وللعبد
اثنتان لا طرف النساء فينتصف باعتبار الاحوال فيحل الامة متقدمة
على الحرة لا مؤخرة فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق
والقرء اي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف
فاعتبر التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان
وللحر اربع اما في طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة

لا يحل

لا يحل لها الا زوج واحد فلا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا
التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها
وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا
تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح
يصح للحرة فانه يصح للامة اذا لم يكن متأخرة عن الحرة او مقارنة
لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة وقوله
كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنين ليس تغليب
الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها
فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف
على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح الرأس ان
المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث والثاني
قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف
في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم
ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية ثمه
لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به
اي بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه
متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع
والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها فان
رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا

الرد رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع
فاسدا وكذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه انه
فعل لاجله البر وكمنافع الغصب فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن
بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على
المتعدي اى ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة
لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون
المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير
من الاعراض الغير الباقية فهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار
حق المظلوم اللازم على تقدير وجوب الضمان ولان اهدار
الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم
الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم يوجب الضمان يلزم اهدار حق
المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اولى
من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها
والصلوة والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المغصوب
جائز في الجملة اى عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المغصوب
جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم
والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اى من ايجاب الفضل
على المتعدي نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد بالابتداء

ان يكون

ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة
فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى
والتفاوت انما يقع بعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع
فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في
نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب
يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان
فمضاف الى عجزنا الى الدرك اى ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول
لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى
الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف
الخ ولان الوصف وان قل فائت اصلا بلا بدل والاصل
وان عظم فائت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا
والاول ابطالا وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت
على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه
في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت
تاخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير اولى وضمان
العقد قد يثبت بالتراضي مع عدم المماثلة جواب عن قياس
الشافعي رح وهو قوله ما يضمن بالعقد بالاتلاف فالامثلة
الثلثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم
رمضان وكمنافع الغصب اوردناها لترجيح القياس على القياس

بكثرة اعتبار الشارع الوصف فى الحكم المذكور اما الاول فقياسنا
وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعى رح وهو
قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح فى التخفيف
واما الثانى فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان صوم فرض فلا يجب
تعيينه كما فى سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم
رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع
التعين فى سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد
بالمثل واجب فى غصب المنافع كما فى سائر العدوانات لكن رعاية
المثل غير ممكن فى المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن
بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة فى جميع صور قضاء الصلوة
والصوم ونحوهما وجميع العدوانات • والثالث كثرة الاصول
وهو قريب من الثالث والرابع وهو العكس اى العدم عند العدم
اى عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف • كقولنا مسح • اى مسح
الرأس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف • فانه منعكس • فان كل
ما ليس بمسح يسن تكراره • بخلاف قوله ركن فان المضمضة
مكررة وليست بركن • او مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن
يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه
ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان
المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارها

واعلم

واعلم انه انما جعل عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف عكسا لان
المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم محكوما
عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان
ولا ينعكس اى لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم
الحكم فى جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه به
عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف
وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا
كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمى هذا عكسا • وكقولنا
فى بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه • اى كل مبيع
متعين لا يشترط قبضه كما فى سائر المبيعات المتعينة • وينعكس
ببدل الصرف والسلم • فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه
كما فى الصرف والسلم • فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه
حرم ربوا الفضل • اى كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم
ربوا الفضل فانه يشترط التقابض فيه • فانه لا ينعكس فيه لاشتراط
قبض رأس مال السلم فى غير ربوى • وذلك لان عكس القضية المذكورة
هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط
قبضه وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا
قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوى فى المتن هذا
المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح

اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران
احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب
من الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر
في العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم
يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تاثير العلل وهو الثلثة اقوى من
العدم عند العدم مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان
بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى
منه بالوصف العارضي كما تعارض جهتا الفساد والصحة في صوم
رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم
عند الشافعي رح ويصح عندنا هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن
نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح
بالذات وذلك بالعارضي وذلك لان بعض الصوم وقع
فاسدا بعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع
صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل
واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر فالشافعي
رح يرجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف
العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي لان وصف
العبادة للامساك عارضي لان الامساك من حيث الذات
ليس بعبادة بل صار بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك

ونحن نرجح

ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار
والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف
يقوم بالشئ بحسب ذاته وبحسب بعض اجزائه والوصف العارضي
وصف يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه وذكروا له امثلة اخرى
وفيما ذكرنا كفاية فصل ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة
الاشباه كقوله اي كقول الشافعي رح ان الاخ المشتري لا يعتق
عنده الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم من وجه
كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص
وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب
اقوى منها اي من المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها
الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير
ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته
ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات
جزئين ولا اثر لهذا مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض
لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة
الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اي اذا تعارض
الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع
الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف
الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابي حنيفة

ولابي يوسف رحمهما الله تعالى لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره
مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة
فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله والقياس عطف على قوله
ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح
ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يترجح بحيث
يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب
على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح
بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود
رضي الله عنه في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن
مسعود رض على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث
ويحجب الاخر. بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب
بالاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة تابعة للاولى اي
للاخوة لاب والجنس متحد اي جنس القرابة متحد لان الاخوة لاب
والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب
والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع
الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف فلا يرجح
بكثرة الرواة ما لم تبلغ حد الشهرة فانه ح يحصل هيئة اجتماعية
هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا
حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة

اجتماعية

اجتماعية تمنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب
كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة
الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت
ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا في
ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع بها يحصل
هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع
وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون
الحكم منوطا بكل منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر
منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه
راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلا
فان الكثرة لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الالاف
من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة
تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من
قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الاخر
اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع
بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم معلق بالاكثر من حيث
هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو
الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع ولا القياس بقياس اخر
عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه انه اذا كان

العلة فواحد منهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما ادّيا الى حكم واحد كما
ان علة الربوا عند الشافعي رح الطعم وعند مالك الطعم والادخار
وكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنتين من الحنطة بحفنة
منها اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متعدد
فانه رح لا يكون قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا
يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة
لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح احدهما جراحة والآخر عشرا فالدية نصفان
وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والشافعي رح لا يرجح صاحب
الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر ولكن يقسم بقدر
الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول حكم العلة
لا يتولد منها فلا ينقسم عليها المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية
وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم
عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول
يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر اما استحقاق الشفعة
فغير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا منها فلا ينقسم
عليها باب الاجتهاد شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة
وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس
كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد عندنا يخطئ و
يصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا

في كل

في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادّى اليه اجتهاد
كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد
مجتهد ولهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا التعدد الحقوق
يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان
القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف
الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما في ارسال رسولين على قومين
ثم اختلفوا فقال بعضهم تساوي الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب
التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لاصيب
بمجرد الاختيار وليسقط الاجتهاد وفيه نظر لان قبل الاجتهاد لا يعلم
ان جميع الاجتهادات يتفق على شئ واحد فيكون الحق واحدا
ويختلف فيكون رح متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله
عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك
حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا
وقال ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت فمن الله وان اخطأت
فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص
وان ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف
اذا ورد معنى اي كيف يتعدد الحق اذا ورد معنى نظيره
حلى النساء فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا على المضروب
والشافعي بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما

معروف لحاجة فمعنى القياس ان النص الوارد فى المقيس عليه وارد فى
المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان الواردان فيه
صريحا كان الحق واحدا لانه لا يعارض فى ادلة الشرع فيكون احدهما
منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد فى المفروب
فى الثياب والوارد فى الحلى من حيث المعنى لا يدلان على حقية مدلوله
كل منهما اذ دلالتهما معنى لا يزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما
صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق
الاولى • ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين
فى شريعتنا والتكليف بالاجتهاد يفيد • جواب عن قول المعتزلة
ان المجتهدين كلفوا • لانه ان اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل ولا اجر
واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما حاله
تدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطى للكعبة فلانها غير مقصودة لكن
الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن
اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله فى المخطى فعند البعض
مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق
الخطأ فى الحديث ولقوله عليه السلام فى اسارى بدر حين نزل
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا
عذاب ما نجا الا عمر • هذا هو المقول لقوله عليه السلام فدل هذا
الحديث على ان المخطى مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا

من وجه

من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقدم هذا الحديث
وقصته فى الركن الثانى فى السنة • وعند البعض مصيب ابتداء
مخطئ انتهاء • وهذا ما قال ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله
واحد • فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب
بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه
مستجمعا لشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس
فى وسعه اقامة البرهان القطعى فى الشرعيات حتى يكون مدلوله
قطعيا البتة • لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية سمى عمل كليهما
حكما وعلما لكن سليمان عليه السلام خص باصابة المطلوب وتضعيف
الاجر يدل على هذا ايضا • اى على انه مصيب من وجه دون وجه
واما قوله لولا كتاب من الله سبق فان الحكم فى الاسارى من قبل
كان اما القتل او المن وخص النبى عليه السلام بالفداء ايضا فلولا
كتاب السابق باباحة الفداء والرخصة لمسكم العذاب على ترك
العزيمة • فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب
لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب
الخطأ فى الاجتهاد بعد سبق الكتاب • والمخطى فى الاجتهاد
لا يعاقب الا ان يكون الصواب بينا والله اعلم القسم الثانى
من الكتاب فى الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر
فى باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو

المكلف ولنورد الابحاث في ثلثة ابوب **باب في الحكم** اعلم انه
اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا
من الاقسام المتفرقة وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق
شئ بشئ اخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك
ونحوه اعلم ان المراد تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه
والمحكوم به ككون الشئ ركنا لشئ او علة او شرطا فان التعلق
بالحاكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون
صفة للفعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالهما فانها صفات
لفعل المكلف او اثر له الثاني كالملك فان الملك هو اثر
الفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة وهو ملك المنفعة
وثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد
الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث
توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو
المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب
مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا
اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه
يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي
وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه
اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي

في العبادات

في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية
فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه
بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه
وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في
المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف
شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه
كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث
لا يمكن رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما
ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما
الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه
اي مع منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك
بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب وبلا منعه فان كان
الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب
وان كان على العكس اي ان كان الترك اولى من الفعل مع منع
الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه اي مكروه كراهة تنزيه ثم منع الفعل
ان كان ظنيا فمكروه كراهة تحريم وقطعيا فحرام هذا عند محمد واما عند
ابي ح وابي يوسف ان المكروه ان كان الى الحرام اقرب فكراهة
تحريم وان كان الى الحلال اقرب فكراهة تنزيه وان استويا فمباح
فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا

لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الاحاد ،
اما مؤولا فلا ويعاقب تاركهما ، اى تارك الفرض والواجب
الا ان يعفو الله تع والشافعى رح لم يفرق بين الفرض والوجب
والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد ، فان الكتاب نقل
بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك ، يوجب التفاوت
بين مدلوليهما ، فيكون الحكم الذى دل عليه محكم الكتاب ثابتا
يقينا والحكم الذى دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن
وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا ، اى اعم من الفرض
والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك
مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى القطعى او الظنى
فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى
وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة
ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبى
عليه السلام فى لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق
على طريقة النبى عليه السلام عند الشافعى رح وعندنا تطلق على غيرها
ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل يثاب
فاعله ولا يذم تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو ، الضمير
يرجع الى النفل ، لا يلزم بالشروع عند الشافعى رح لانه مخير فيما
لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم ، اى النفل

بالشروع ، لقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار
لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها ، اى الى صيانة ما
اداه ، الا بلزوم الباقى والترجيح بالمؤدى اولى من العكس
لان العبادة مما يحتاط فيه ولما وجب صيانة ما صار لله تع
تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى ، اى صيانة ما صار لله تع
فعلا اولى بالوجوب ، وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله
تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه
مسمى وحال كونه مفعولا والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام
لعينه اى منشأ الحرمة عين ذلك الشئ كشرب الخمر واكل الميتة
ونحوهما واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس
الفعل لكن المحل قابل له وفى الاول ، اى الحرام لعينه ، قد خرج المحل
عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك
اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته
للفعل لا انه اطلق المحل ويقصد به الحال كما فى الحرام لغيره ،
ففى الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم
المحل على الحال اى اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها
منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز ثمه فى المسند اليه
وهنا فى المسند وهو قوله حرام اذا اريد منشأ الحرمة ، والمكروه
نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة

تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد رح لا بل هذا • الاشارة يرجع
الى المكره كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض
واما الثاني • المراد بالثاني ان لا يكون حكما اصليا اى يكون مبنيا
على اعذار العباد • فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول • اى الذى
هو حكم اصلى في مقابلتها • اى مقابلة الرخصة • يسمى عزيمة وهى
اما فرض • الضمير يرجع الى العزيمة • او واجب او سنة او نفل لا غير
والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه
رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية من الاخر
اى نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الاخر
ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية
اى ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر • اما الاول • اى الذى هو
رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة من الاخر • فما استبيح مع قيام
المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها • امر بالقطع او القتل • فان
حرمة الكفر قائمة ابدا • لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب
الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ايضا ابدا • لكن حقه • اى حق
العبد • يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى
لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجرى على لسانه وان اخذ على
العزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف
واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات • اى اذا اكره على

على اكل مال الغير او على الافطار في رمضان او اكره على ترك الصلوة
ونحوها ففى هذه الصور له ان يعمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ
بالعزيمة وبذل نفسه فاولى • والثانى • اى الذى هو رخصة حقيقة
لكن الاول احق منه بكونه رخصة • ما استبيح مع قيام المحرم
دون الحرمة كافطار المسافر • فان المحرم للافطار وهو شهود
الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائم رخص بناء على
سبب تراخى حكمه • فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب
الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر • والعزيمة اولى
عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة
المسلمين • هذا دليل اخر على ان العزيمة اولى وتقديره ان العمل
بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة
ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن
ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى • الا ان يضعفه فليس له
بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول •
اى الا ان يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله
والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثانى
لان في الثانى وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار
رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه
حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة

قائمان فالحكم الاصلى فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر
حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث
اى الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية وابعد عن الحقيقة
من الاخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال سمى رخصة مجازا لان
الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اى الذى هو رخصة مجازا
لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه
مشروعا فى الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه
مشروع فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث
كقول الراوى نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم
فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط
فى السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة
وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة اى فى حال الضرورة مع
كونها ثابتة فى الجملة لقوله الا ما اضطررتم اليه فانه استثناء من الحرمة
فالفرق بين هذا والثانى ان المحرم قائم فى الثانى اما ههنا فالمحرم
فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم فى حال الضرورة ولان الحرمة
لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر
رخصة اسقاط لقوله عليه السلام ان هذه صدقة الحديث روى
عن عمر رضى الله عنه انه قال اقصر الصلوة ونحن امنون فقال عليه السلام

ان هذه

ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما
سأل عمر رضى الله عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى
واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم وهذه الاية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم
عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضى الله عنه دليل عليه ايضا
اذ لو كان دالا على عدم الحكم لما سأل وكان عالما بهذا لانه من اهل
اللسان وارباب الفصاحة والبيان والتصدق بما لا يحتمل
التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان اى التصدق ممن لا يلزم
طاعته كولى القصاص فههنا اولى اى فى صورة يكون التصدق
ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد
ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما فى الكفارة هذا
دليل اخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على قوله
لقوله عليه السلام والرفق ههنا متعين فى القصر فلا يثبت الخيار
فيكون الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما
يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين
اسهل وفى غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلوة
ان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذى يكون
باداء الفرض ما وفيهما واما القسم الثانى من الحكم وهو الذى
يكون حكما يتعلق شئ بشئ اخر فالشئ المتعلق ان كان داخلا

في الآخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس
فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف
عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة
فاما الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس على اصحابنا
فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي فانه ان كان
اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة
بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شيء اعتبره الشارع في وجود
المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا
واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا
الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفي الانسان
بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينقص واما العلة
فاما العلة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة
اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها
هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل
والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق
بعض مشايخنا بينهما اي بين الشرعية والعقلية فقالوا ان
المعلول يقارن العلل العقلية ويتأخر عن الشرعية واما اسما
فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف
والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث

انه مؤثر

ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه
فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر
فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا
زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح العمل
تعجيل الاجرة تفريع على انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح
التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة
معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد
فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب لما فيها
من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت
الدار من غرة رمضان يثبت اجرة الحكم من غرة رمضان
بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت
البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو
علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب
لان السبب الحقيقي لا بد وان يتوسط بينه وبين الحكم العلة
فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين
العلة تكون مشابهة للسبب بوقوع تخلل الزمان بينها وبين
الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله ولم يتخلل الزمان بينها
وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب مضاف
نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه تشبه الاسباب

وكذا النصاب حتى يوجب صحة الاداء فتبين بعد الحول انه كان
زكوة لانه فى اول الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا
لان الغنى يوجب مواساة الفقير وليس علة حكما لتراخى الحكم عنه
لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن
متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب
ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا عه
حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه
بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر
بل تمام المؤثر المال النامى ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله
بالتماء بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب
حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال شبه العلية لترتب
الحكم عليه ولو كان النماء سببا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة
لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبه العلية
كان للنصاب شبه السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه
يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمى والتزكية عند ابى حنيفة رح
حتى اذا رجع ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب
فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه شبه الاسباب وعلة
العلة انما يشابه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم
واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى
لا حكما

لا حكما عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما
علتان اسما ومعنى لا حكما وهما لا يشبهان الاسباب
ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض
الموت والجرح وقد صرح فى هذه الامور انها علة اسما ومعنى
لا حكما لكنه تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب
فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيهما
انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى
لا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما
لان الحكم غير متراخ عنه وانما شابه الاسباب لتوسط العلة
وهو الملك فقد جعل الامام فخر الاسلام العلة المشابهة بالسبب
قسما اخر لكنى لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة
التى تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم توجد الاضافة وكذا
ولا التاثير ولا الترتب لا توجد العلية اصلا وان وجد احدها
منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها
فثلثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع من الثلثة قسم اخر
فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما
ومعنى لا حكما قد توجد مع مشابهتها السبب كالاجارة
ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد شبهة
السبب بدونها كشراء القريب واظن ان شراء القريب علة

علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشبه السبب واما ماله شبه العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تأخر الملك يثبت الحكم به اى العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما اى عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى والخلاف فيما اذا اشتريا معا اما اذا اشترى الاجنبى ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابى ح ان فى الاول رضى للاجنبى بفساد نصيبه حيث اشرك القريب ولا يعتبر جهله وفى الثانى لم يرض وان تأخر القرابة يثبت بها اى العتق بالقرابة حتى يضمن مدعى القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اى اذا شهد واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فايهما رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما وهى اما باقامة السبب الداعى مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام

الوطء

الوطء اى المس والنكاح يقومان مقام الوطء فى ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما فى الثلثة الاول فلم يذكر فى المتن المدعو اليه للظهور او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة فى قوله ان احببتنى فانت كذا والطهر مقام الحاجة فى اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل فى الاستبراء والداعى الى ذلك اى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة فى المتن اما دفع الضرورة كما فى ان احببتنى وكما فى الاستبراء واما الاحتياط كما فى تحريم الدواعى فى المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان فى الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشئ كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة فى السفر والانزال فى التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن فى اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلى بقى قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما فالقسم الذى ذكرناه وهو ما له شبهة العلية كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما وان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط

كالداعي مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما
لا اسما ومعنى وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط
كدخول الدار مثلا علة حكما واما السبب فاعلم انه لابد ان
يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه اى ان
كانت العلة مضافة الى السبب كوطئ الدابة شيئا فانه علة
لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب
في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها
وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اى لا يجب
القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمرا فاقتص
ثم رجع الشاهد لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قتلا
بحكم القاضي واختيار الولي وان لم تكن مضافة اليه اى العلة
مضافة الى السبب نحو ان تكون العلة فعلا اختياريا
فسبب حقيقي اى فالسبب سبب حقيقة لا يضاف الحكم
اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال ليسرقه
السارق وعلى حصن في دار الحرب اى لا يضمن الدال على مال
يسرقه السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار
الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل
مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي في الدلالة
على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبي

اى ولا يضمن

اى ولا يضمن قيمة الولد اجنبي قال لاخر تزوج هذه المرأة فانها
حرة ففعل واستولدها فاذا هي امة قيمة الولد بخلاف ما زوجها
الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع او المحرم
اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان
المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن
اذا تقررت بافضائها الى القتل اى تقررت ازالة الامن
وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد
عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن
بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها
مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن
ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله
فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اى
اذا دل رجل السارق على مال مسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس
لاجل البعد عن ايدي الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن عنه
وصيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن فان كونه محفوظا
ليس للبعد عن ايدي الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى
صبي سكينا فيمسكه للدافع فوجا به نفسه لا يضمن لانه تخلل
بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل
فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده

فجرحه ضمن • لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب • ومنه • اى من السبب • ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة • والمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبده حر ان دخلت فلله على كذا • للجزاء • متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور • لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط على خطر الوجود • اى لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا • وكاليمين بالله تعالى للكفارة • اى سبب للكفارة مجازا • لانها • اى اليمين للبر فلا توصل الى الكفارة • اذ الكفارة يجب عند الحنث فلا تكون موصلة الى الكفارة فلا يكون سببا حقيقة بل مجازا • ثم اذا وجد الشرط • اى فى صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعى رح هى اسباب فى معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك • اى ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة • وجوز التكفير بالمال قبل الحنث • لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب • ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة •

هذا

هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا • وهذا يتبين فى ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر رح لا لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعى الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما فى الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل • صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق فيقع الطلاق وهو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعى الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فالملك غير قطعى الوجود فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فاستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا

والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثلث في قوله تعا وان طلقها
فلا يحل له من بعد حتى ينكح زوجا غيره • قلنا اليمين شرعت
للبر ولابد من ان يكون مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبو
في الحال فلابد من المحل • فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق فالغرض ان لا يدخل الدار لانها ان دخلت ترتب عليه
هذا الامر المخوف الى الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق
مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب
والمراد بكون البر مضمونا هذا فيبطله زوال الحل لا زوال الملك
اى يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك
وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن الرجوع اليها فالحاصل
ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة التعليق
على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها الزوج
بهذا النكاح واما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث
فالمرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات • فاما التعليق
بالتزوج فان البر فيه مضمون لوجود الملك عند وجود الشرط •
فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها
فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا • المراد بتلك
الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت
في الحال ليكون البر مضمونا • واعلم ان لكل من الاحكام سببا

ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب
للايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الافاق
والانفس موجودا دائما يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب به
وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال • اعلم انه
اورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب
بتكرر الوصف يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب
يتكرر بتكرر الحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع
هذا الاشكال قال • الا ان الغنى لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان
فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر
الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان
كل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه وانما الفطر
شرط لقوله ادوا عمن تمونون وعن اما لانتزاع الحكم عن السبب
او لان يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني بطل لعدم
الوجوب على العبد والصبي الفقير والكافر فيثبت الاول
وايضا يتضاعف الوجوب بتضاعف الرأس والاضافة
الى الفطر يعارضها الاضافة الى الرأس وهي يحتمل الاستعارة
ايضا بخلاف تضاعف الوجوب • هذا جواب سؤال وهو
ان الاضافة اية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فتدل
على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الرأس

ايضا فاذا تعارضات قطا ونحن نتمسك على سببية الرأس
بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف
الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجرى فى التضاعف • وايضا
وصف المؤنة • اى فى قوله عليه السلام ادّوا عمن تمونون
يرجح سببية الرأس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة
فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو
مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض • حال عن الخارج
عبادة • اى العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة
فانها جزء من النصاب • وكذا الخراج • اى سببه الارض النامية
الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار
الاصل • وهو الارض • عقوبة باعتبار الوصف • وهو التمكن من
الزراعة • لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا
للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا • اى لاجل ثبوت وصف العبادة
فى العشر وثبوت وصف العقوبة فى الخراج لم يجتمع العشر والخراج
عندنا خلافا للشافعى رح • وللطهارة ارادة الصلوة والحدث
شرط وللحدود والعقوبات ما ينسب اليه من سرقة وقتل وللكفارات
ما ينسب اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات
البقاء المقدر • اى للعالم • وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة
كالبيع والنكاح ونحوهما • واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان

شئ

شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت
للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض
من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة يطلق عليه اسم
السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض • كالشرى لملك
المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت فى هذا الحكم وهو
بصنع المكلف وليس الغرض من الشرا ملك المتعة بل ملك الرقبة
فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا فى القياس يخص باسم العلة
واما الشرط فهو اما شرط محض وهو اما حقيقى كالشهادة للنكاح والوضوء
للصلوة او جعلى وهو بكلمة الشرط او دلالتها نحو المرأة التى اتزوجها
طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما
شرط فى حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها
فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا
مع شهود اليمين يضمن الثانى فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة
كشهود التخيير والاختيار • كما اذا شهد شاهدان بان الزوج خيّر
امرأته وآخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضى بوقوع
الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير
سبب وشهود الاختيار علة • فان قال ان كان قيد عبده عشرة
ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه
عشرة ارطال فقضى القاضى بعتقه ثم حلّ فاذا هو ثمانية ارطال

يضمنان قيمته عند ابى حنيفة رح لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا
وباطنا عنده والعلة لا تصلح لضمان العتق • العلة قضاء القاضي
وانما لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين
بخلاف رجوع الفريقين • اى شهود اليمين وشهود الشرط فان
العلة تصلح للضمان لانهما اثبتا العتق بطريق التعدى وعندهما
لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا
حافر البئر • عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود
الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرطا لا يعارضه
علة تصلح للاضافة الحكم اليها وجود الشرط هو الحفر لان علة السقوط
هو الثقل لكن الارض مانع عن السقوط فازالة المانع صارت
شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان
اليها بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي والمشى مباح
فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب
الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا
اوقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد
الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب
وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا
حل قيد عبد الغير فابق لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق
الذى هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة

العلة

العلة والشرط يتاخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص او اصطبل
خلافا لمحمد رح ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح
وجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فان النفار طبيعي للطير
كالسيلان للماء ولهما انه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير
كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال الولى سقط وقال
الحافر اسقط نفسه فالقول له • اى للحافر • لانه يدعى صلاحية
العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل
بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لانه صاحب
العلة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين
فاولهما وجودا شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك
لا الثانى لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رح وصورته ان
يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق
فابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع
الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء
لا لصحة الشرط فيشترط عند الثانى لا الاول واما العلامة فقد
ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد
العلة الى ان يوجد هو ووجودها متاخر عن وجود صورة
العلة كدخول الدار مثلا وههنا علية الزنا لا يتوقف على احصان
يحدث متاخرا • اقول ما ذكروا وهو ان الشرط امر متاخر عن

عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو
تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح
والعقل للتصرفات الشرعية ونحوهما كالوضوء للصلوة
وطهارة الثوب والمكان والبدن لها فالشرط التعليقي
متأخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخره عن
وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان
متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطر
والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان
احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل
القنديل والاخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل
للتصرفات فاما ما هو متاخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم
مقارن للشرط الذي هو متاخر عن صورة العلة فيضاف الحكم
اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم
فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى
هذا الشرط علامة فاذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم
العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع
انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي
نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت
ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه

علامة

علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء
فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على
عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان
يثبت بشهادة النساء مع الرجال مع ان الزنا لا يثبت بها
ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا
على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون
الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت العتق والحرية من
شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا
شهادة النساء خصوص بالمشهود دون المشهود عليه
اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة
الرجال مع النساء لانها لا تثبت العقوبة وهنا تثبتها لان
الاحصان ليس الا علامة لكن تتضمن ضررا بالمشهود عليه
وهو تكذيبه ورفع انكاره وهو يصلح لذلك اي شهادة الرجال
مع النساء يصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة
الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا به
بالمسلم اي شهادة الكفار في هذه الصورة تتضمن ضررا
بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم
فلا تصلح لذلك اي لا يصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم
وهو ما ذكرنا من تكذيبه ورفع انكاره وعلى هذه اي بناء

اى بناء على ان العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز ان تثبت بما لا يثبت به العلة. ق لان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش. اى فى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها. ولا حبل ظاهر. عطف على قوله من غير فراش. ولا اقرار به. عطف على قوله ولا حبل اى بلا اقرار الزوج بالحبل. لانه لم يوجد هنا اى فى شهادة القابلة. الا تعيين الولد وهى مقبولة فيه. اى شهادة القابلة مقبولة فى تعيين الولد. فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند ابى ح رح لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فيشترط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة وهو اما الفراش او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاقا تقبل شهادة امرأة عليها فى حقه اى فى حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها يثبت ما كان تبعا لها لا عند ابى ح رح لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق به الوجود فيشترط لاثباته. اى لاثبات الشرط ما شرط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما فى العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها. على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى. اى شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق

لان

لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادة الواحدة كما فى شهادة المرأة على ثيابة امة بيعت على انها بكر فى حق الرد فان شهادة المرأة لا تقبل فى حق الرد وان كان مقبولة فى حق البكارة والثيابة فكذا ههنا. بل يحلف البايع وقال الشافعى رح الاصل فى المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك. اى كونها كبيرة اى تبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة. لا انه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة فتثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعى سابقا عليه. اى على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف يسقط الشهادة عند الشافعى رحمه الله تعالى وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد. بخلاف الجلد اذ هو فعل حسى. اى لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسى لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعى يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا فى ذلك القذف قلنا القذف فى نفسه ليس كبيرة لان الشهادة عليه مقبولة حسبة. اى حسبة لله. وهو امر القذف

لا يحل الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم
ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا ای لرد القاضى شهادة
الرامى والعفة اصل لكن لا يصلح حجة لاثبات رد الشهادة
لما عرفت ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط
ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد
يبطل رد شهادته ويحد الزانى وان تقادم العهد اى ان اتى
بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامى لكن بعد تقادم العهد يبطل
الرد ای رد شهادة الرامى ولا يثبت الحد ای حد الزنا على المقذوف
لان تقادم العهد صار شبهة فى درء الحد والله اعلم

باب المحكوم به

وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسى وماله
وجود اخر شرعى فالاول بعد ان يكون متعلق حكم شرعى
اما ان يكون سببا لحكم اخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو
سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثانى كالبيع
فانه مباح وهو سبب لحكم اخر وهو الملك وكالصلوة
المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود
حسى كالزنا والاكل وماله وجود شرعى مع الوجود الحسى
فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا لحكم شرعى فبعد ان يكون
كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعى اخر او لم يكن
فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسى وهو

متعلق

وهو متعلق لحكم شرعى وسبب لحكم شرعى اخر كالزنا فانه حرام
وسبب لحكم شرعى وهو وجوب الحد والثانى ما ليس له الا وجود
حسى وهو متعلق لحكم شرعى لكنه ليس سببا لحكم شرعى اخر كالاكل
اما كونه متعلقا لحكم شرعى فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام
والثالث ماله وجود شرعى وهو متعلق لحكم شرعى وسبب لحكم
شرعى كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعى
وهو متعلق لحكم شرعى وليس سببا لحكم شرعى كالصلوة والوجود
الشرعى بحسب اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت
فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى
صحيحا والا فاسدا اى ان لم يحصل معها الاوصاف المعتبرة
شرعا المذكورة يسمى فاسدا وان لم يوجد اى الاركان والشرائط
يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق
فيراد به الاول اى ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت
الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى خالصة
او حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه
والثانى غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة
كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد
فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع
القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند

بعض علمائنا واما عند البعض فالايمان هو التصديق والاقرار
لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقها • اي الاقرار اصل
في حق الاحكام الدنيوية • اتفاقا حتى صح ايمان المكره في حق الدنيا
ولا يصح ردته وزوائد الايمان الاعمال الصالحة • وعبادة فيها
مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها معنى
عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لانه • اي الخراج
لما تردد بين الامرين • اي بين العقوبة والمؤنة • لا يبطل بالشك
على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة
باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة
فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد رح
كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف رح يضاعف لان فيه
اي في العشر معنى العبادة فالكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام
فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اذ هي • اي المضاعفة
اسهل من الابطال اصلا • اعلم ان محمدا رح قاس ابقاء العشر
على الكافر على بقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رح
ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير
العشر اما الخراج فان فيه معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة
من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة ثم
التعقيب وهي الفاء يرجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من
تغييره

من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف
اذ هي في حقه يشرع في الجملة • وعند ابي حنيفة رح ينقلب
خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان
الاصل • وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة
رضي الله عنهم بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك
الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار
يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم • وحق قائم بنفسه •
اي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات
كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت
في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر
فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب • اي لا يثبت حرمان
الميراث في القتل بسبب • كحفر البئر ونحوه والشاهد اذا رجع
لانه اي حرمان الميراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين
العبادة والعقوبة كالكفارات فلا يجب على المتسبب كحافر
البئر لانها • اي الكفارات • جزاء الفعل والصبي • اي لا يجب الكفارة
على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رح فيهما
اي في المسبب والصبي • لانها عنده ضمان المتلف وهذا مما
لا يصلح في حقوق الله تعالى والكافر • اي لا يجب الكفارات على
الكافر • لوصف العبادة وهي • اي العبادة • فيها غالبة • اي في الكفارات

الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اي
الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر اي وصف
العقوبة غالبة فيها لقوله عليه السلام فعليه ما على المظاهر
ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطئ ولان الافطار عمدا ليس فيه
شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا لما لم يكن فيه
شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع
هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه
ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه
الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة
وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا
في الشرع ما هذا شانه اي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء
كاقامة الحدود ولم نجد على العكس اي لم نجد في الشرع ما هو
عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم
لم يعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود وتفريع على ان كفارة
الفطر عقوبة وبشبهة قضاء القاضي في المنفرد اي المنفرد
برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته وقضى ان اليوم
من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا
خلافا للشافعي رحمه الله تعالى ولتسقط اذا افطرت ثم حاضت
او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق

العباد فاكثر من ان يحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد
القذف وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص واما حد
قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم
الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار
الاقرار خلفا في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما مقام
الاصل في احكام الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير خلفا عن
ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه اي لما كان اداؤه
اصلا واداء الوالدين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير
العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكفره تبعية
ثم تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما
اي اذا عدم الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم
خلف مطلقا عندنا بالنص اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون
التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد
كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروري اي التيمم
خلف ضروري عن الماء عند الشافعي رح عند العجز بقدر ما
يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال
عطف على قوله لم يجز في انائين نجس وطاهر هو يتيمم يتحرى
ولا يتيمم فيتوضا بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان
التيمم خلف ضروري ولا ضرورة ههنا وعندنا يتيمم اذا ثبت

البحر بالتعارض اى النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة
فانه خلف مطلقا لا ضرورى ثم عندنا التراب خلف عن الماء
فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا فى كل منهما بكماله
فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ كامامة الماسح للغاسل وعند محمد وزفر
رح التيمم خلف عن الوضوء فلا يجوز لان المتوضئ صاحب اصل
والمتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب الاصل القوى صلاته
على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلى بركوع وسجود
على المومى وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا
له ثم عدمه لعارض كما فى مسئلة مس السماء بخلاف الغموس

باب المحكوم عليه ولا بد له من اهلية للحكم وهى لا تثبت
الا بالعقل قالوا هو نور يضئ به طريق يبتدأ به من حيث
ينتهى اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب اى نور
يحصل باشراق العقل الذى اخبر النبى عليه السلام انه من اوائل
المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور
الحسى يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اى النفس الانسانية
مع هذا النور العقلى وقوله طريق يبتدأ به فابتداء درك الحواس
ارتسام المحسوس فى الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه فى الحواس
الباطنة وح بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك
الغائب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات

المحسوسة

المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم
علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها
ثم استحضارها بحيث لا يغيب وهذا نهايته ويسمى العقل
المستفاد والمرتبة الثانية هى مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا
من تعريف العقل اورده مشايخنا فى كتبهم ومثلوه بالشمس
كما ذكرنا فى المتن وهذا مناسب لمقال الحكماء والتمثيل بعينه
مسطور فى كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد
غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول
شئ خلق الله تعالى هذا الجوهر وقد قال النبى عليه السلام اول ما خلق
الله تعالى العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذى
اخبر النبى عليه السلام انه من اوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور
المنور كما فسر فى قوله تعالى الله نور السموات والارض وايضا
قد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر فى الانسان
فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس
الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج
ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج
ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل ههنا النور
المعنوى الذى يحصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة
للنفس بها يكتسب العلوم وهى قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر

ولها اربع مراتب كما ذكرت في المتن فيسمى الاول العقل الهيولاني
والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل
المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فيقيل علم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله
ويبتدأ به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس الخمس بداية
ونهاية وكذا للادراك العقلي بداية ونهاية ونهاية درك الحواس
هو بداية ادراك العقل فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس
في احد الحواس الخمس الظاهرة ونهاية ارتسامه في الحواس الباطنة
والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدمة
الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة
الحس المشترك ثم الوهم في موخر الدماغ وهو الذي يرتسم فيه
المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة
في وسط الدماغ يأخذ المدركات من الطرفين ويتصرف فيهما
ويتركب بينهما تركيبا ويسمى متخيلة ايضا هذا نهاية ادراك
الحواس فاذا تم هذا ينتزع النفس الانسانية من المفكرة علوما
فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله مراتب
اربع كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى • ثم معلومات النفس اما لا يتعلق
بها العمل كمعرفة الصانع ويسمى علوما نظرية واما يتعلق ويسمى
عملية فاذا اكتسبت العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو

شر

شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها • اى
يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية
النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة
آمرة للبدن محركة عما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر
المذكور دائم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم وجود
معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا
لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت
عارفة لحركت ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة
وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم
ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال • ثم لما كان العقل
متفاوتا في افراد الناس • وذلك التفاوت انما يتفاوت زيادة
قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها
ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها
وكثافتها في اصل الخلقة • متدرجا عن النقصان الى الكمال •
بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فيصير
اشد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استضاؤها بانواره
واستيفاؤها بمغانم اثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول
العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية
والاطلاع على حصول ما ذكرنا مع انه مناط التكليف متعذر

فقدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب ليتكامل القوى
الجسمانية التي هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى
وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجابه الحسن والقبح فعند
المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل، هذا فرع مسئلة الحسن
والقبح المذكورة في باب الامر، فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان
بالايمان حتى اذا لم يعتقد كفرا ولا ايمانا يعذب ان عند المعتزلة
وعند الاشعري يعذر ان فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن
قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن
ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه، اي الشرع
مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم
بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا
قطعا للدور، لكن قد يطرق الخطأ في العقليات، فان مبادي
الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية
والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى
في اختلافات العقلاء بل اختلافات الانسان نفسه في زمانين
فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة
امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة
الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور
العقلية وتطرق الخطأ فيها، فهو وحده غير كاف، اي العقل

وحده

وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من
الامرين، بل لا بد من انضمام شيء اخر اما ارشاد او تنبيه، ليتوجه العقل
الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على
الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتنوعة المذكورة
في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم
استيفاء مدة جعلها الله علما لحصول التجارب وكمال العقل ولكن
يصح منه، اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد
العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب، والمراهقة
ان غفلت عن الاعتقادين لا تبين عن زوجها خلافا للمعتزلة
وان كفرت تبين، فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل
مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجهت
علم حينئذ انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا
اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا
الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف
فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب
عصمة بدون دار الاسلام فصل ثم الاهلية ضربان اهلية
وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة، وهي في اللغة
العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه
قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم

واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى• هذه الاية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني ادم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وربوبيته والاشهاد عليهم دليل انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق يجب للرب سبحانه وتعالى على عباده فلابد لهم من وصف يكون به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي• وقال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه• العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر فان مر سانحا يتيمنون به وان مر بارحا يتشاءمون به فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر او الزمناه عمله لزوم القلادة او الغل العنق اي لا ينفك عنه ابدا فدلت الآية على لزوم العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة وقوله في عنقه استعارة العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تعالى وحملها الانسان• فهذه الاية يدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكاليف اي وجوبها عليه فثبت بهذه الايات الثلث ان للانسان وصفا هو به اهل لما عليه وقد فسر الذمة بوصف يصير به اهلا لما له وعليه ولا دليل في هذه الايات على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية ~~الوجوب~~

عليه

عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي يكون به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض ونحوه فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير ذمته مطلقة- لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا تجب• اي على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود وهو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التي تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التي تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية• اي لا يجب• فلا يتحمل العقل• اي لا يتحمل الصبي الدية وان كان عاقلا• في هذا الكلام ايهام لانه تشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة• اي لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير• واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهرة• لان الصبي سبب العجز• واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة• فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر

عند محمد رح لرجحان معنى العبادة وتجب عندهما اجتزاءً اى اكتفاءً
بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب على الاصل
المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء
الصلوة على الحائض والحيض ينافيها يظهر ذلك فى حق القضاء وفى
قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس فى
القضاء حرج والاداء يحتمل اى يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا
لان الحدث لا ينافى الصوم وعدم جوازه منها اى عدم جواز
الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل الى الخلف اى
ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب
الحرج فى الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد فى الصلوة دون
الصوم لانه اى الاغماء يندر مستوعبا شهر رمضان
واما الثانية اى اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل يثبت
بقدرة كذلك اى اهلية الاداء القاصرة يثبت بقدرة
قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة
القاصرة تثبت بالعقل الناقص وهو عقل الصبى والمعتوه
والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه
فما يثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه
يصح من الصبى لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة
اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وانما الضرب

للتاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب
والضرب عقوبة والصبى ليس من اهلها فاجاب بان
هذا الضرب للتاديب والصبى اهل للتاديب ولانه اى
عطف على قوله لقوله عليه السلام اهل للثواب ولان الشئ
اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجر اى بحجر الشرع وهو بط فيما هو
حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا فى لزوم ادائه وهو عنه موضوع
واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الاخر جواب
اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبى
لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه
الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر
فاجاب بانهما يضافان الى كفر الاخر لا الى اسلامه وايضا
هما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشئ بحكمه الذى وضع له
وهو سعادة الدارين الا يرى انهما يثبتان تبعا ولم يعد ضررا
حتى لو كان ضررا لا يلزمه بتبعية الاب اذ تصرفات الاب
لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان
الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزمه احكام الاخرة لانها تتبع
الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد
لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت
ضمنا اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام

القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة
ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر
دنيوي • على انها تلزم تبعا ايضا • اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر
يلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة
قصدا • واما حقوق العباد فما كان نفعا كقبول الهبة ونحوه يصح
وان لم يأذن وليه فان آجر المحجور • اي الصبي المحجور او العبد المحجور
نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا • وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان
العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه
ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب
لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن • اي ان تلف
العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستأجر بخلاف الصبي لان
الغصب لا يتحقق في الحر فاذا قاتلا يستحقان الرضخ • الضمير
يرجع الى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ
سهم الغنيمة • ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم يأذن
الولي اذ في الصحة اعتبار الآدمية وتوسل الى درك المضار والمنافع
واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان
ضررا محضا • عطف على قوله فما كان نفعا • كالطلاق والهبة
والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرته • اي ولا يصح
مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض

للقاضي

للقاضي • وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء
لان القاضي اقدر على استيفائه • فان عليه صيانة الحقوق والعين
لا يؤمن هلاكها • جملة حالية اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي
والحال ان العين ربما يهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة
المستقرض ويأمن هلاكها • وما يتردد بينهما • اي بين النفع
والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث انه يدخل المشترى
في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل من ملكه ضرر
يصح بشرط رأي الولي لانه • اي الصبي • اهل الحكم اذا باشر وليه وكذا
اذا باشر بنفسه برأي الولي ويحصل بهذا اي بمباشرة الصبي برأي
الولي • ما يحصل بذلك • اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته
وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا • اي تصرف الصبي برأي
الولي فيما يتردد بين الضرر والنفع • عند ابي حنيفة رح بطريق ان
احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن
فاحش من الاجانب ولا يمكنه الولي فاما من الولي • اي بيع الصبي
من الولي مع غبن فاحش ففي رواية يصح كما قلنا انه يصير كالبالغ
وفي رواية لا لانه اي الصبي في الملك اصيل وفي الرأي اصيل من وجه
دون وجه لان له اصل الرأي باعتبار اصل العقل دون وصفه
اذ ليس له كمال العقل فتثبت شبهة النيابة • اي شبهة انه نائب
الولي واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي

بالغبن فاعتبرت اى شبهة النيابة فى موضع التهمة وهو
ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غير موضعها اى فى غير موضع
التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم
هذا عند ابى حنيفة رح بطريق انه اى تصرف الصبى يصير برأيه اى
برأى الولى كمباشرته اى الولى فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا
اى لا من الولى ولا من الاجانب واما وصيته اى وصية الصبى
فباطلة لان الارث شرع ارثا نفعا للمورث قال عليه السلام
لَاَنْ تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالةً يتكففون الناس
اى يمدون اكفهم سائلين وانما ذكرت الوصية لانها ترد اشكالا
وهو ان الوصية نفع لانها سبب لثواب الآخرة مع انه لا يزول
الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغى ان يصح وصيته فاجاب
بان الارث شرع نفعا للمورث وفى الوصية ابطال الارث
حتى شرع فى حق الصبى فرع على ان الارث شرع نفعا للمورث حتى
لو كان ضررا لما شرع فى حق الصبى الا انها شرعت فى حق البالغ
كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها
ابطالا للارث ينبغى ان لا تصح من البالغ فاجاب بانها تشرع
من البالغ وان كان ضررا كالطلاق **فصل** الامور المعترضة
على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال
العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل

الانادرا

الا نادرا وهو فى القياس مسقط لكل من العبادات لمنافاته
القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يمكن
الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط
الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافى اهلية الوجوب فانه يرث
ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابى يوسف رح هذا
اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض
بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رح لم يفرق
بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط
وغير الممتد غير مسقط ففى كل واحدة من الصورتين الممتد
مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد فى الصلوة
بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد رح بصلوة فيصير الصلوة
ستا وفى الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفى الزكوة بان
يستغرق الحول عند محمد رح وعند ابى يوسف رح اكثره كاف
اى الجنون فى اكثر الحول كاف فى سقوط الزكوة واما ايمانه
فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل وذلك لا يكون
حجرا وانما قال هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من
المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما
شرع بطريق النظر ولا نظر فى الحجر عن الاسلام لانه نفع محض
فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق الحجر

يصح تبعاً عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت امراته عرض الاسلام
على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يؤخذ بضمان
الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي، في اول فصل الاهلية وهو قوله
فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب، ولما بينا انه يحجب
اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال
فيفسد عباراته ومنها الصغر، وانما جعل الصغر من العوارض مع انه
حالة اصلية للانسان في مبدا الفطرة لان الصغر ليس لازما للانسان
لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا تقتضي الصغر فنعني بالعوارض
على الاهلية هذا المعنى اي حالة لا يكون لازمة للانسان وتكون منافية
للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته
تعالى فالاصل ان يخلقه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد
من خلقه وهي ان يكون مبدا فطرته وافر العقل تام القدرة كامل
القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض
فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية
الاداء لكن الصبيان عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط
عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه
كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة ولكن التكليف
والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث، تعقيب لقوله
لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان، بالقتل ولا يلزم

على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق
لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء، انما قال هذا لان
الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل تعجل باخذ
الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالسبب
فلم يحرم ولا يشكل على هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما
ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق
ومنها العته، وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة
بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين، وحكمه حكم الصبي مع العقل
فيما ذكرنا الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام
كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما
اي الجنون والعته غير مقدرين والصبا مقدر ومنها النسيان
وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يعد
عذرا في حقه، اي في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا في حق
العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا
فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما ان يدعو اليه الطبع كالاكل
في الصوم او بمجرد انه مركوز في الانسان كما في الذبيحة والاول
ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب
الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات
الارادية اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب، اي نفس الوجوب

لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال النبي صلى الله
عليه وسلم من نام عن صلوة الحديث فابطل عباراته اى ابطل
النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب
لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلوته نائما لا يصح القراءة وان تكلم
لا تفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء
وهو تعطيل القوى المدركة والمحركة بحركة ارادية بسبب مرض
يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه
النبي صلى الله عليه وسلم وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة
طبيعية يتعطل معها القوى المدركة بسبب ترقي البخارات
الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه
شئ لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور
كان الاغماء فوق النوم الا يرى ان التنبيه والانتباه من النوم
في غاية السرعة اما التنبيه من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبارات
ويوجب الحدث في كل حال اى سواء كان قائما او راكعا او ساجدا
او متكئا او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا
من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة
الاغماء تماسك اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء
حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء
يوجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء

وهو

وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم مع
وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى
يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر وجوده
شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن
الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة
للتملك فيكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر مجهول
النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهاداته وجميع
احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اى لا يحتمل التجزي لانه يلزم
من تجزيه تجزي الرق وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا
فمعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة رح متجز
اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم
من ازالة كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر
العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى
وفي البقاء على العكس حتى ان زواله يتبع زوال حق العبد اى زوال
حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده
الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا
فلا يملك المكاتب التسرى ولا يصح منهما الحج اى من الرقيق
والمكاتب حتى اذا عتقا وجب الحج عليهما لا يقع المؤدى
قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما

ملك المولى الا ما استثنى من الصلوة والصوم ويصح من الفقير
لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفي الحرج ولا يبطل
مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود
والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقربها المأذون
او المحجوب اذ ليس فيها الا القطع والقائمة من المأذون صح
واما المحجور فيصح عند ابي حنيفة رح مطلقا اي في القطع ورد المال
وينافي كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية
فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة
والكسب جميعا فيباع في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك
اي اذا استهلك مال انسان والتجارة لا فيما ثبوته متهم كما اذا اقر
المحجور او تزوج بغير اذن ودخل بها بل يؤخر الى عتقه وينصف
الحل بتنصيف المحل في حق الرجال اي يحل للحر اربع وللرقيق اثنتان
وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق في فصل الترجيح اي
تحل الامة اذا كانت مقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت مؤخرة عنها
او مقارنة وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن
الواحدة لا تقبل التنصيف فتكامل وعدد الطلاق عبارة
عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع
المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر
بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد

الزوجات

الزوجات فان انتقص مالكية في هذا العدد الناقص يلزم النقصان
من النصف ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق
ثابتا له والملك الاخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية
لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في قيمته فتنقص
ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة
واما المرأة فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الاخر فتتنصف ديتها
اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة
كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد
لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي عن ديته لا نصفها
اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة الاف درهم فانه
ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة الحرة فان ملك المال
ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا
وقد وقع على هذا التقرير في خاطري اعتراض فقلت لكن هذه العلة
لا تختص بالدية وايضا يوجب الكمال فيما هو من باب الازدواج
اي لو كان العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب
ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطلقا في جميع الصور ولا يكون
الرق منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف
هذا وايضا لما ذكرنا ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج
ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء

وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان ديته عن دية الحر
ليست ما ذكر واردت ان ابيّن ما هو العلة لثبوت هذا الحكم
فقلت وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه اي في العبد المالية
فلا ينتقص لكن في الكمال لشبهة المساواة بالحر فينتقص وهو اهل
للتصرف في المال حتى ان المأذون يتصرف بنفسه باهلية عندنا
وعند الشافعي رح لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا
اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع
وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن
اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه قلنا هو اهل للتكلم والذمة فيحتاج
الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد على انها اي اليد ليست
بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكونه مملوكا حال كونه مالا
وهي الحكم الاصلي في التصرفات اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات
فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن
الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشرى ونحوه
لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك
اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فيقطع طمع
الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوهما فثبت
ان المقصود في التصرفات ملك اليد واما ملك الرقبة فانما تثبت
ضرورة الكمال ملك اليد فبطل ما قال لما لم يكن اهلا لذلك لم يكن

اهلا

اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن المقصود
الاصلي لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد
فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا
اصليا اي مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء
اخر واذا كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب
عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير
فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة لا سيما اذا كان اهلا لذلك
الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا فلا بد تثبت له
والملك للمولى خلافة عنه اي يكون المولى قائما مقام العبد
فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل في الملك
اي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اذا اشترى شيئا يقع
الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في شرى الوكيل وفي بقاء
الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون اي
المأذون في حالة بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين
وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته
ان المأذون ان تصرف في حال مرض المولى وحابى محاباة بها
فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى
دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو
في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة

يصح من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة
مسائل الماذون فكما اذا اذن العبد الماذون عبدا من كسبه في التجارة
ثم حجر المولى الماذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره
وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات الماذون
الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن
لانه في حالة ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له
التصرف الا فيما وكل بخلاف الماذون لكن في بقاء الاذن هو
كالوكيل • وهو معصوم كالحر لانها • اي العصمة وقد فهمت من قوله
وهو معصوم الدم بناء على الاسلام ودار فيقتل الحر بالعبد والرق
توجب نقصانا في الجهاد على ما قلنا في الحج • ان منافعه ملك المولى
الا ما استثنى فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات كلها فلا يصح
امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان الماذون
فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة
ثم يتعدى كالشهادته بهلال رمضان • فان صوم رمضان
يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية
لمثل هذا • وينافي ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في جنايته بل يجب
دفعه جزاء • اي لا يجب على العبد ضمان ليس بمال لان ضمان
ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهلها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم
فلا يجب الدية في جناية العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجاني

كانه

كانه يهب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فكون المتلف غير مال
ينافي الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب
الحق للمتلف فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء
فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب حتى لا يبطل
بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة • اي الارش اصل في باب الجنايات
خطأ لكن العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة
ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته
جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا يفوت العبد
صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس
المولى قبل اختيار الفداء لا يجب الرفع عند ابي حنيفة وعندهما
يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع ومنها الحيض
والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة
والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي اهليته لكنه لما فيه من
العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت
وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم
فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت • الضمير في وهو يرجع الى الموت
والضمير في كان وفي فيوجب وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى
ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه • مستندا الى اوله • اي اول
المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب

الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به
يثبت الحجر مستندا الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما فقط
اي حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر • فيجوز النكاح
بمهر المثل • ففي مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان
المريض محتاج الى النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق
به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح
بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه • وكل تصرف يحتمل الفسخ
يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمله • اي الفسخ كالاعتاق
يصير كالمعلق بالموت • اذ لا يقبل النقض فان كان على الميت
دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل
وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث
في الثلثين • والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له
اي للمريض ليتدارك تقصيرات ايام حيوته في القليل ليعلم ان
الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية
للوارث اذ تولى بنفسه • اعلم ان الله تعالى فرض اولا الوصية لهم
للوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا
الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث
قال يوصيكم الله فنسخ الاول بطلت اي الوصية للوارث صورة
بان يبيع المريض عينا مما له من التركة من الوارث بمثل القيمة

لانه

لانه وصية بصورة العين لا بمعناه ومعنى بان تصير لاحد الورثة
فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع
الجيد من الاموال الربوية برديء منها وتقومت الجودة • عطف
على قوله بطلت • في حقه • اي في حق الوارث • كما في الصغار • اي ان باع الولي
مال الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة
ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى في حقهم • اي في حق
الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطي باقي
الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية
ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة • ومعنى فقط
في حق غيرهم • حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة • فلا ينفذ
اعتاق المريض • هذا تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق
الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم
فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح اعتاق
المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن
نقض اعتاق المريض لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهي المالية حتى
يجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال
اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق
بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط • فان اعتاق
الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان

فقيه اليسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع الى المولى بعد غنائه
فمعتق الراهن حر مديون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض
قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته • ومنها الموت
وهو عجز كلي والاحكام ههنا دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من
باب التكاليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة
غيره وان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها العين
هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان ينضم اليها او
الى الذمة مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما
او الكفالة لا تجوز الا ان يبقى عنه مال او كفيل ويلزمه الدين مضافا
الى سبب صح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع
صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث واما ما شرع له
لحاجته فيبقى ما تنقضي به الحاجة فتبقى التركة على حكم ملكه حتى يترتب
منها حقوقه ولهذا يبقى الكتابة بعد المولى لحاجته الى الثواب
وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر
والى حرية الولادة واما المملوكية فتابعة ههنا فان الاصل في هذا
العقد ثبوت اليد • اي تابعة في باب الكتابة وهو جواب
عن سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت
يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام
الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد

الكتابة

الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة الى بقاء
المملوكية فلا تبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية
تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية
رقبة تبقى ضمنا لا قصدا • ويثبت الارث نظرا له خلافة والخلافة
اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا اذا
ثبتت اي الخلافة نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به • اي بالموت
وانما ثبتت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له
خليفة للميت في الموصى به فيكون سببا اي التعليق بالموت سببا
في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اي الموت كائن
بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر
كائن يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز
لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كائن
لا محالة فصار مجموع الامرين علة جواز بيعه فكل منهما على الانفراد
جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية
دون سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانه لما استفرشها
صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل
وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية
تبقى دون المملوكية قلنا المراة تغسل الزوج في عدتها بخلاف
العكس فان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها

واما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص لان القصاص عقوبة وجب
لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا
بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم
قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح
عفوه ايضا ولهذا اى ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة
قال ابو حنيفة رح القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض
الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اى القصاص مالا وهو
يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث عنه واما احكام
الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه
واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل
الكافر لانه مكابرة بعد وضوح الدليل فديانة الكافر اى اعتقاده
في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر
حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا
فانه يصح منهم واما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض فقط عند الشافعي
رح اى ديانة دافعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام اتركوهم
وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة رح
هي دافعة له اى للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا استدراجا
ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كأن الخطاب لم يتناولهم
فيها اى في الاحكام اعلم ان الاستدراج تقريب الله تعالى العبد
الى العقوبة

الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام
الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كما بينا في فصل خطاب
الكفار بالشرايع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند
اليأس وصورة التخفيف والامهال توقعهم في زيادة ارتكاب
المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام
امهلناهم فظنوا انا اهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين فقال انما نملي
لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين وقال نوله ما تولى الآية
فيثبت عنده اى عند ابي ح رح تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز
البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه اى في نكاح المحارم
ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف
فعند ابي حنيفة رح ان وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد
قاذفه ويجب به النفقة اى بنكاح المحارم ولا يفسخ اى نكاح
المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان يترافعا ثم اقام الدليل
على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم
بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة
وهي الحفظ فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض تقريره ان
ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع
في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان

من باب دفع التعرض لا من باب التعدى الى الغير فيثبتان
ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم
معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا
ايضا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى
واكلهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالى على هذا الجواب نظر
وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل الشرع لا يراد
به ان ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر لا يكون صحيحة
بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم
مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرايع لان حله كان في شريعة ادم
عليه السلام للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام فارتكاب
المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا سيان والفرق
بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية
فارتكابهم ذلك بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة
في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا فان قيل
ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد
القذف والنفقة كما في مجوس خلف بنتين احدهما زوجته
لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان
وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم
في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في النوع لكنهما

مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير
متعدية قلنا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه
الا دفع دليل الشرع ثم هو اى التقوم شرط للضمان لا علة وكذا
الاحصان اى احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف
فلا يكون اثباتهما اى اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان
والحد بل الضمان والحد انما ثبتا باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم
القول بتعدى ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم
والاحصان ولم نفعل كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك
فتكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا دانا بصحته فيؤاخذ الزوج
بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الاخر جواب
عن القياس المذكور هو قوله كما في مجوسى وتقريره ان في ارث البنت
التى هى زوجته ضررا بالوارث الاخر اى البنت التى ليست زوجته
فتكون متعدية هنا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو مذهب
ابى حنيفة رح واما قولهما فكذلك ايضا اى ديانتهم دافعة للتعرض
ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما
اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة ادم عليه
السلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اى نكاح المحارم
كان في شريعة ادم عليه السلام حكما ضروريا اذ لولا جوازه في ذلك
العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا نكاح الاخت من بطن

واحد لم يكن جائزا في شريعة ادم عليه السلام وكانت السنة الالهية
ولادة ذكر مع انثى في بطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا
من بطن اخر وكان النكاح بين التوأمين حراما ولاشك ان
التوأمين مخلوقان من ماء اندفق دفعة والولدين من بطنين
مخلوقان من مائين اندفقا دفعتين فالاخت من بطن واحد
اقرب من اخت لايكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقضي
بالبعدى لم تحل القربى فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة
وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل
انتسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل
الشرع لايثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد ما قصر دليل الشرع
عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر
اذ بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل اذا ثبت
هذا فنكاح المحارم لايكون مثبتا للاحصان ولايحد قاذف
من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم • وايضا حد القذف يندرئ
بالشبهة • اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم
الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها قوله وايضا عطف
على قوله الا ان نكاح المحارم الخ وكل واحد من المعطوف
والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح
المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال ايضا • ولايجب النفقة

ايضا

ايضا • عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعني
بالحكم عدم وجوب حد القذف • اما على الدليل الاول فظ • وهو ان
نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب
بطلان النكاح فلا تجب النفقة • واما على الثاني • وهو ان حد القذف
يندرئ بالشبهة • فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتداة
فلا تجب به كالميراث اذ لو وجبت يصير الديانة متعدية • فالحاصل
ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح وههنا
فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما اصليا
في حقهم • والجواب • اي جواب ابي حنيفة رح في النفقة • انها
لدفع الهلاك • فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لايكون قولا
بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج
حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالهلاك
فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ايجاب
النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب
بقوله • وغناها لايدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جهل
كما ذكرنا • اي لايصلح عذرا وهو عطف على قوله وهوا ما جهل لايصلح
عذرا لكنه دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات
الله تعالى واحكام الاخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان
مأولا للقران كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرة

والزامه فلا يترك على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي
فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فتسقط
ح ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ولم نحرم الميراث بقتله لان
الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا
والقتل حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اي
لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولايتنا منقطعة
عنه ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة يثبت العصمة من وجه
فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف كما في غصب مال غير متقوم
فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه
الضمان وانما لم يعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه
يضمن في غاية التناقض وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب
كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه
مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة
المشهورة كالتحليل بدون الوطي على مذهب سعيد بن المسيب
فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص في مسئلة القسامة
فانه لو وجد لوث اي علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا
عمدا كانت الدعوى او لا وهذا عند الشافعي واما عند مالك يقضى
بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي رح وفيه

مخالفة

مخالفة قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا
الحديث وحديث العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد
فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه
يتعلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي
في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة
المشهورة او الاجماع واما جهل يصلح للشبهة عطف على النوعين
المذكورين في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير المخالف
للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة
كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى
الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب
على ظن ان العصر جائزة بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب
لان الترتيب مجتهد فيه فلا يضر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب
كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف
الاجماع وعند الشافعي رح لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية
الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره
جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة
المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر فصلى العصر
على ظن ان الظهر جائز اي صلى الظهر بلا وضوء زاعما صحة الظهر
ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى

صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا
اخر ثم انه كان على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية
خلافا للحسن بن زياد رح فان عنده انما يجب رعاية الترتيب
على من يعلم وابضا فيه خلاف زفر رح فانه يقول اذا كان عنده
ان الفرض الاول يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه الفرض
الثاني. لم يصح العصر. اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما
صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه كان مخالفا له
للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية. واذا عفى
احد الوليين ثم اقتص الاخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال
فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد. فان عند البعض لا يسقط القصاص
فصار شبهة في درأ القصاص عن قاتل القاتل. وكذا المحتجم اذا ظن
انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه. لان قوله عليه السلام افطر الحاجم
والمحجوم صار شبهة في درأ الكفارة اذ هذه الكفارة مما يندرئ
بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة. ومن زنى بجارية
امرأته او ولده يظن انها تحل لا يحد لانه موضع الاشتباه. فيصير
شبهة في درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة. لا في النسب والعدة
اي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطئ
بشبهة. وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة. اي
لا يحد لان جهله يكون شبهة. لا ان زنى هو. اي ان زنا حربي اسلم

حيث

حيث يحد لان جهله في حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع
الاديان. او شرب ذمي اسلم. اي يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة
في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير
شبهة في درء الحد. واما جهل يصلح عذرا. هذا هو النوع الرابع من الجهل
كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد
في ديارنا كما في قصة اهل قبا. فانهم اذا بلغوا التحويل القبلة. وكانوا
في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله صلى الله عليه
وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل
علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم
الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة
رضي الله عنهم يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم لم
يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اي بعد التحريم قبل البلوغ الخطاب
اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا فاما اذا انتشر في ديارنا
فقد تم التبليغ فمن جهل هنا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء
في العمرانات ويتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل
بانه وكيل او مأذون اي يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح اي من الموكل
فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال
الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل

الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجناية العبد الجاني والشفيع
بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار
اي جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل
العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني
عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء
وكذا جهل الشفيع بالبيع عذر حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها
بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة
والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ
النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق
لكن ان جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها
واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح
فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضا بخلاف ما اذا
علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا
حتى يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية ليست بعذر لان
الدليل مشهور في حقها لان طلب العلم واجب عليها فدلائل
الشرع يجب ان تكون مشهورة في حقها فبالجهل لا تعذر
وفي حق الامة مخفي لان خدمة المولى يشغلها عن التعلم فالدليل
مخفي في حقها فتعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة
تريد دفع زيادة الملك هذا فرق اخر بين البكر والامة فان

فان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ
على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق
الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع
لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ
لم تكلف بالشرايع لا سيما في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء
حتى يشترط القضاء ثمه لا ههنا تفريع على ان فسخ النكاح بخيار
البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما
بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء كالبنج والافيون وبما
يتخذ من الحنطة والشعير او العسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع
التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر
من شراب محرم او مثلث لانه اي المثلث انما يحل بشرط ان لا يسكر
والسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيتحد به اي بالسكر من المثلث وهو
اول القسم الثاني من السكر وهو السكر من شراب محرم او مثلث
لا ينافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا
فيلزمه كل الاحكام ويصح كل عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان
تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد
كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على
لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل

الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو ويقر لان السكر دليل
الرجوع واذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف وغيرهما
او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذا صحا وحده اختلاط
الكلام• اى حد السكر اختلاط الكلام والمراد به الحالة المميزة بين
السكر والصحو• وزاد ابو حنيفة رح ان لا يعرف الارض من السماء
لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه
الحقيقي ولا المجازى وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه
ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالة اى دلالة الهزل اى شرط
الهزل ان تجرى المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ
العقد هازلا• ولا يشترط كونه• اى كون الشرط والمواضعة فى نفس
العقد بل يكفى ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اى الهزل
لا ينافى الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضا بها بل اختيار
الحكم والرضى به فوجب النظر فى التصرفات كيف تنقسم فيهما
اى فى الاختيار والرضى وهى اما من الانشاءات او الاخبارات
او الاعتقادات اما الانشاءات فاما ان تحتمل النقض او لا تحتمله
كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا فى اصل العقد• اى تجرى
المواضعة قبل العقد بان نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد
البيع فان اتفقا على الاعراض• اى قالا وقت البيع انا اعرضنا
وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد• صح البيع وبطل

الهزل

الهزل لا عراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار
كخيار الشرط لهما مؤبدا اى للمتعاقدين• لوجود الرضا بالمباشرة
لا بالحكم• هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار
فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد
كما فى خيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم
هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض
يثبت فى البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازه
فى الثلث جاز اى اجازه فى ثلثة ايام جاز عند ابى حنيفة رح
اى ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما فى الخيار المؤبد• لا ان اجاز
احدهما• لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما
وعندهما لا تشترط فى الثلث• اى عندهما لا تقييد الاجازة بالثلثة
فكلما اجازاه جاز البيع كالخيار المؤبد وان اتفقا على ان لم يحضرهما
شئ• اى ان لم يقع فى خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة
او اعرضا او اختلفا فى الاعراض والبناء يصح العقد عند ابى حنيفة
رح عملا بالعقد وهو اولى باعتبار من المواضعة التى لم تتصل به
اى بالعقد لا عندهما اى لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة
فان العادة تحقيق المواضعة ما امكن• على ان المواضعة اسبق
قلنا الاخر ناسخ• الاخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان
احدهما لم يمض على المواضعة واعلم انه بقى بالتقسيم العقلى قسمان

لم يذكراوهما ما اذا اعرض احدهما وقال الاخر لم يحضر في شي او بني احدهما
وقال الاخر لم يحضر في شي فعلى اصل ابي حنيفة رح يجب ان يكون
عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء، واما ان يتواضعا
على البيع بالغبن على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة
الا في صورة اعراضهما وابوح رح بظاهر العقد في الكل والفرق له
بين البناء هنا وثم ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد
الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد وقد جدا
في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف، اي اصل
العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب
الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار
الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبار المواضعة والهزل
في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا
في المتن، واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس اخر فالعمل
بالعقد اتفاق والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر
ان العمل بهما مع صحة العقد ممكن ثمه لا هنا بالهزل باحد
الالفين ثمه شرط لا طالب له فلا يفسد، وانما قال هذا جوابا
عما ذكر انه يجعل احد الالفين شرطا لوقوع بيع بالاخر وانما قال
انه ثمه لا طالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن الف لا الفان
واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا

على ان يحمل عليه حملا خفيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب
لكن الجواب لابي حنيفة رحمه الله تعالى ان الشرط في مسئلتنا
وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للموافقة
وعدم الطالب بواسطة الرضاء لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا
ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله، واما ان لا يحتمل
النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
واليمين والنذر كله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث
جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل
راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل خيار الشرط
ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل
فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان
وعلى البناء فالف والفرق لابي حنيفة رح بين هذا وبين البيع
ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى
ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله
المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب
فيترجح به، اي بالثمن، وفي رواية ابي يوسف رح الفان قياسا
على البيع في جنس البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى
البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية
محمد رح مهر المثل، لان الاصل على رواية محمد رح بطلان المسمى

عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكرنا
وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل
بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى
وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل
المسمى وجب مهر المثل• وفي رواية ابي يوسف رح المسمى
وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق
على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس
ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم
الحضور اما عند ابي ح رح فلترجيح الايجاب• اي لترجيح العقد
على المواضعة واما عندهما فلعدم تأثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع
الخيار لهما عندهما الطلاق والمال واجب والخيار باطل وعند
ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة
فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين• وكذا في البناء عندهما على انه
المال يلزم تبعا• اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح
عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق
والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فتثبت
ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال
وعند ابي حنيفة رح يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة
فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت• لانه لما اشتغل بالهزل

عن طلب

عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل• وبعده التسليم
باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار• حتى لو قال سلمت الشفعة
بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا• وكذا
الابراء• اي يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار
واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء فيما يحتمل الفسخ او لا لانه
يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل
فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف
فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به• اي ليس كفره بسبب
ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي صار بها هازلا فانه غير
معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو
كفر نعوذ بالله تعالى منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب ابالله واياته
ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم
واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي
ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه وهو صفة تعترى
الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام
فخر الاسلام رح هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى
وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع
وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين
السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض احواله واقواله

بخلاف السفيه فانه لايشابه المجنون لكن تعتريه خفة امافرحا ء
اوغضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير نظر وروية في عواقبها
ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة اي مذمومة وهو لاينافي
الاهلية ولاشيأ من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ
لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد
منكر لاينفك سن الحداثة عن مثله الاندار فيسقط المنع وهي
خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة واقل
مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل مدة يمكن ان يصير المرء فيه جدا
خمسا وعشرين سنة واختلفوا في السفيه فعندهما الحجر هو
منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا لدينه فان
العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كما لقتل
عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية فعل السفيه
ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق
النظر اليه وقياسا عطف على قوله حقا له على منع المال وايضا
صحة العبارة لاجل النفع فاذا صارت ضررا يجب دفعها وايضا
حقا للمسلمين والسفهاء اذا لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم
الدين فيضيع اموال المؤمنين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية
بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء
طلبة العلم ببخارا وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين
فعشق

فعشق جارية بلغت في الحسن غاية فعجز عن مكابرة شدائد هجرها
وكان في الفقر والمتربة بحيث لا يملك قوت يومه فضلا عن
ان يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه
ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس
التلبيس وركب البغلة وشركاء درسه يمشون في ركابه مطرقين
حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان
فجلس على خرقة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف
دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله
ممتلئا بهجة وسرورا ورد العواري الى اهلها فلما جاء البايع لتقاضي
الثمن لقي المشتري وعرف فنونه فاخذ ينتف عثنونه وهذا
بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند
ابي يوسف رح وعند ابي حنيفة رح لا حجر لان السفه لما كان
مكابرة وتركا للواجب عن علم اي صادرا عن علم ومعرفة لم يكن
سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز لا واجب
كما ذكر في صاحب الكبيرة وانما يحسن اي حجر السفيه بطريق النظر
اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة والاهلية
نعمة اصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان
الحجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف ومحمد رح يلحق في كل حكم
الى من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمريض والمكره المجور

بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعا يثبت نسبه
منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولده له وان مات كانت
حرة لان توفير النظر كان في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه
يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه يلحق في هذا الحكم بالمريض
فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك
كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان
حاجته متقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو له
معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه
ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض
فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في
ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على
المحجور شيء لا يسلم له ايضا من سعاية فيكون الصحة الواجبة
على العبد للبائع وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي هو
بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه اي بنفس السفه
بلا احتياج الى حجر القاضي عند محمد رح وبحجر القاضي عند ابي يوسف
رح واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله التلجئة هي
المواضعة المذكورة متصلة ببيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه
مع الغرماء وان لم يكن سفيها متصل بما قبله وهو قوله فيحجر واما
بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا ضرب

حجر

حجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا من
الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة
بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا في
الصلوة فعند الشافعي رح القصر رخصة وعندنا رخصة اسقاط
لقول عائشة رض فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت
في السفر وزيدت في الحضر ولان هذا النافلة يصدق على الركعتين
الساقطتين ولتسمية الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر
اي في فصل العزيمة والرخصة وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر
اذا اتصل بسبب الوجوب • اي اتصل السفر بسبب الوجوب
وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب
بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار
قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض
لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة واذا سافر الصائم
لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه • اي الصائم
المقيم اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة واذا افطر ثم سافر
لم تسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان
الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض
في هذا اليوم ليسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم
لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر

اختياري والمرض ضروري واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة
المشهورة وان لم يتم السفر عليه والسنة المشهورة ماروي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم انهم ترخصوا
برخص المسافرين بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر
الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس
بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع
الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان الاول
منع اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة
بعد ثلثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية لا
يوجب الرخصة وقدم اي في فصل النهي على ان المعصية منفصلة
عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كان في المصر
والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبل غيره فيقطع عليهم فصار النهي
عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان
لعينه فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله تعالى
غير باغ ولا عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق
قد تمسك به الشافعي رح على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية
فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول
لا بد من تقدير قوله فاكل ثم نجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه
غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكلا الميتة تلذذا وقضاء لا

للشهوة

للشهوة بل ياكلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته
اولا ينبغي ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يعد واي لا يرفعها بجوعة
اخرى ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا
تاما كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد
به الانسان فوجد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى
اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة من العقوبة حتى لا ياثم اثم
القتل ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور
وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء
مال لا جزاء فعل ويصلح اي الخطأ مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا
ووجبت بالفعل كالدية انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل
لا يكون الخطأ مخففا فيه كما ذكر في المتن لانه جزاء مال ويوجب الكفارة
اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين
العبادة والعقوبة او هو جزاء قاصر فالضمير يرجع الى ما هو دائر
والمراد به الكفارة ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي رح لعدم
الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو
وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام
اليقظة والرضا فيما يبتني عليهما كالبيع ولا حرج في دركهما تقريره
ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا وان تكون صادرة عن العقل
بلا سهو وغفلة يجب ان لا تعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى

ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولان السهو والغفلة .
مركوزان في الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف
عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو
وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان
لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ
لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ
اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو ولا غفلة
ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما هذا معنى قوله ان دوام العمل
بالعقل الخ وانما لم نقم البلوغ مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات
النائم وكذا لم نقم البلوغ مقام الرضا في التصرفات المبنية
على الرضاء كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك اليقظة والرضا ولا يحتاج
الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور المخفية التي يتعذر
الوقوف عليها نقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة
اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضا دفعا لشبهة الشافعي
رح فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم
ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا ثم عطف على قوله
ويقع طلاقه قوله واذا جرى البيع على لسانه اي لسان الخاطي خطأ
وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذي من غيره فالاكراه هذا هو
القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون بفوت

النفس

النفس او العضو وهذا معدم للرضاء مفسد للاختيار واما غير
ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضاء غير
مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان
المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح
كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او مرخص كما اذا اكره
على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق
حتى يوجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار اي لا ينافي الاختيار لانه
حمل على اختيار الاهون واصل الشافعي رح في ذلك ان الاكراه بغير
حق ان كان عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره
الاكراه عند الشافعي رح اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام
واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما ان لا يكون عذرا
واعلم اني اقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل
مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر والعصمة تقتضي دفع
الضرر بدون رضاء اي رضاء الفاعل ثم ان امكن نسبة الفعل
الى الحامل ينسب والا يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة
الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره
ويضمن الحامل الاموال اي اذا اكره على اتلاف مال الغير لان
نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل
وان لم يكن عذرا لا يقطع اي الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزاني

ويقتص القاتل مكرهين وانما يقتص الحامل بالسبب . جواب
اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل
هو القاتل فيجب ان يقتص هو لا الحامل لكن القصاص يجب عليهما
عند الشافعي رح فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبيب
وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا . اي الحكم عن فعل الفاعل
فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق
المولى بعد المدة بالاكراه . يتعلق بما ذكر وهو اسلام الحربي وطلاق
المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رح ان الزوج
يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء . لا اسلام الذمي به . اي بالاكراه
لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال
كلها والاكراه بالقيد والحبس عنده سواء واصلنا ان الاكراه
الملجئ لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح
وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اي صيرورة
اختيار الفاعل كالمعدوم لا يصير الا بان يصير الفاعل آلة للحامل
فان احتمل ذلك اي كونه آلة له ينسب الى الحامل والا اي وان
لم يكن لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يبقى منسوبا الى الفاعل
فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك . اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا
ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت اي الاقوال مما لا تنفسخ
ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لانها اي الاقوال
التي لا

التي لا تنفسخ مع الهزل وهو بناء في الاختيار اصلا اي بناء في
اختيار الحكم والرضا بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله
مع الهزل وهو بناء في الاختيار اصلا اي بناء في اختيار الحكم .
اصلا اما اختيار السبب فحاصل في الخيار فلان تنفذ بالاكراه
اي الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى
وجه الاولوية ان في الهزل اختيار المباشرة والرضاء بها ثابتان
لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان اما الاكراه فالرضا بالسبب
وهو الحكم منتف فيه اما اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل
بدون الفساد اما في الاكراه فلا رضاء بالسبب اصلا وهو اختيار
السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل
الوقوع في الاكراه واذا اتصل بقبول المال اي اتصل الاكراه
بالقبول في الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه اي الاكراه يعدم
الرضاء بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق
عليه اي على المال كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال
بخلاف الهزل . اما عند ابي حنيفة رح فلان الرضاء بالسبب
ثابت في الهزل دون الحكم . فيصح ايجاب المال فيتوقف
الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في الشرط في جانبها
اي اذا خلعها بشرط الخيار لها فيتوقف الطلاق على قبولها
المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج

لايصح في الخلع لما عرف ان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها
واما عندهما فالهزل لايؤثر في بدل الخلع فيجب وان كان مما ينفسخ
ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة تفسد والملجئ وغيره
ههنا سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على المخبر به
والافعال منها ما لايحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل
كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان
لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يقتصر عليه ايضا لان في تبديل
المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل
الصيد لانه انما حمل على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير
المحل احرام الحامل كما اذا اكره على البيع والتسليم فالتسليم
يقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم
المغصوب وتبدل ذات الفعل ايضا فان البيع ح
يصير غصبا والاعتاق وان كان لايحتمل ذلك اي لايحتمل
كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل
يحتمل ذلك فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولي لكنه اتلاف
ففي المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفي المعنى الثاني
وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن
الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن فيكون الولاء
للفاعل لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم

التبديل

التبديل اي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل
آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فيخرج
الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فموجب الجناية
عليه فقط اي على الحامل وان كان عمدا يقتص هو فقط لكن
في الاثم لايمكن جعله آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة
لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما والحرمات انواع حرمة لاتسقط
ولاتدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة
خوف الهلاك وهما في ذلك سواء اي القاتل والمقتول
واذا كانا سواء لايحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح
الغير اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل لايحل له الجرح لا جرح
نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه
فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا قتل معنى لان
دليل الزنا بمنزلة الهلاك فان انقطاع النسبة عن الغير هلاك
فان اكره على الزنا لايحل الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير
فالاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تع
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم
لا غير الملجئ اي لايبيحها غير الملجئ لعدم الضرورة وحرمة لاتسقط
لكن تحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى التي لاتحتمل السقوط
كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لايحتمل السقوط ابدا واما في حقوقه

التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيترخص بالملجئ وان صبر
صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنا المراة من هذا القسم اذ
ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه • اي اذا اكرهت المراة على الزنا
بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب
الاكراه على قتل النفس اذ في زنا المراة ليس قطع النسب اذ لا نسب
من المراة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة
القتل لانه قطع النسب • ولما رخص زناها بالملجئ لا تحد بغير الملجئ
للشبهة ويحد هو • اي اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجئ فيكون
زناها مرخصا فينبغي انها ان زنت بالاكراه بغير الملجئ ويكون في زناها
شبهة الرخصة فلا تحد اما الرجل فزناه لا يرخص بالملجئ فان زنى
بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة • واما في حقوق العباد كاتلاف
مال المسلم فحكمه حكم اخويه • في انه يرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا
والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم
تسقط وهما حق الله تعالى • ويجب الضمان لوجود العصمة • والله
ولي العصمة والتوفيق والحمد لله على التمام
والصلوة على نبيه سيد الانام
وعلى اله الكرام واصحابه
العظام ما دامت
الليالي والايام
م

